

Eglė Aleknaitė-Škarubskė, Aušra Pažėraitė

**Alternatyvus religingumas sovietinėje Lietuvoje:
bendruomeniškumo formų kaita**

Vytauto Didžiojo universitetas

Eglė Aleknaitė-Škarubskė, Aušra Pažėraitė

Alternatyvus religingumas sovietinėje Lietuvoje: bendruomeniškumo formų kaita

Monografija



Kaunas, 2024

Recenzentai

prof. dr. Egdūnas Račius, Vytauto Didžiojo universitetas

doc. dr. Rasa Pranskevičiūtė Amoson, Vilniaus universitetas

Monografija apsvartyta ir rekomenduota leidybai Vytauto Didžiojo universiteto Vytauto Kavolio tarpdisciplininių tyrimų instituto tarybos posėdyje 2024 m. lapkričio 18 d. (protokolo Nr. 2024/03).

Monografijos leidyba finansuota iš Lietuvos mokslo tarybos nacionalinės mokslo programos „Modernybė Lietuvoje“ mokslinių tyrimų projekto „Alternatyvus religingumas sovietinėje Lietuvoje: bendruomeniškumo formų kaita“ (sut. Nr. S-MOD-21-11) lėšų.

Bibliografinė informacija pateikiama Lietuvos integralios bibliotekų informacinės sistemos (LIBIS) portale *ibiblioteka.lt*.

ISBN 978-609-467-628-4 (spausdintas)

ISBN 978-609-467-629-1 (elektroninis)

<https://doi.org/10.7220/9786094676291>

© Eglė Aleknaitė-Škarubskė, 2024

© Aušra Pažėraitė, 2024

© Vytauto Didžiojo universitetas, 2024

TURINYS

Ivadas	7
1. Religinės bendruomenės, alternatyvus religingumas ir vėlyvojo sovietmečio Lietuva	15
2. Rytų religinių tradicijų įkvėpti telkiniai	34
2.1. Budistinės praktikos <i>sanghose</i> ir kitur	34
2.2. Krišnaitų kelias nuo Lietuvos jogų iki Sovietų Sąjungos <i>bhaktų</i> ir toliau.....	49
2.3. Teosofai	68
3. Šiuolaikiniai pagonys	73
4. Kitos grupės	92
5. Katalikybė <i>versus</i> alternatyvus religingumas?.....	106
6. Alternatyvaus religingumo tinklas vėlyvojo sovietmečio Lietuvoje	117
Išvados	140
Summary in English.....	144
Literatūra	151
Asmenvardžių rodyklė.....	165

IVADAS

Religinės įvairovės augimas ir bendruomeniškumo kaita pripažįstami svarbiais daugelio regionų modernybės ir visuomenės modernėjimo aspektais. Įvairiems modernybės procesams suprasti ir modernybėje kylančiam nerimui išreikšti naudota bendruomenės kategorija pastaruosius du amžius yra vienas kertinių socialinių ir humanitarinių mokslų terminų ir paveikiausių idealų, išreikštų modernybės kultūriniame ir politiniame diskurse. Gan ilgą laiką nuo XIX a. pabaigos sociologijoje ir antropologijoje bendruomenė paprastai reiškė vietovę ir glaudžiais ryšiais grindžiamą visuomenei priešpriešintą socialinį darinį. Ši vizija grindė ne tik akademinį ir kultūrinį tokios įsivaizduojamos bendruomenės netekties diskursą, bet ir „priklausymo paieškas nesaugiose modernybės sąlygose“ bei pastangas susigrąžinti bendruomenę: „Bendruomenė yra matoma kaip kažkas, kas buvo prarasta, ir kažkas, ką reikia susigrąžinti. [...] Kaip netekties ir susigrąžinimo diskursas, bendruomenė gali būti ir utopinė, ir tuo pačiu metu nostalgiška“ (Delanty, 2003, 1, 101–11). Ilgainiui šią sampratą kvestionavus moksliniame diskurse, atkreiptas dėmesys į modernybės sąlygomis atsiradusias įvairias naujo pobūdžio bendruomenes – nuo miestų rajonų, alternatyvių ir utopinių bendruomenių, tarptautinių diasporų iki virtualių bendruomenių – ir išplėtotą daugybę įvairias perspektyvas ir aspektus atspindinčių bendruomenės konceptualizacijų.

Religinių bendruomenių, kaip ir bendruomenių apskritai, tyrimuose ilgą laiką vyravo vietovė ir glaudžiais ryšiais grindžiamos bendruomenės samprata ir nuostata, kad dėl religinės diversifikacijos, religijos privatizacijos ir individualizacijos, slopančio siejimosi su religinėmis organizacijomis, dalyvavimo jų organizuotose veiklose ir įsipareigojimo jai ir kitų moderniai visuomenei būdingų aspektų religinės bendruomenės nyksta. Vis dėlto pastaraisiais dešimtmečiais imta kalbėti ne apie religinio bendruomeniškumo nuosmukį, o apie jo kaitą, domėtis išvietintomis ir detradicionalizuotomis bendruomenėmis ir siūlyti atitinkamų religinių bendruomenių konceptualizacijų (Delanty, 2003; Kippenberg, 2013; kt.). Vietovė ir glaudžiais ryšiais grindžiamų bendruomenių samprata yra itin problemiška ir naujų konceptualizacijų poreikis jaučiamas kalbant apie alternatyvų religingumą – naujuosius

religinius judėjimus ir religines raiškas, formuojančius socialinio gyvenimo parastėse veikiančias subkultūras, kurios puoselėja vertybes ir gyvenseną, tikėjimus ir praktikas, suvokiamus kaip alternatyvius visuomenės daugumos religijai ir įsitvirtinusioms mažumos religijoms (Hunt, 2003). Alternatyvus religingumas, ypač siejamas su XX a. Naujojo amžiaus (plačiąja prasme), alternatyvaus dvasingumo, šiuolaikinės pagonybės ir kitais susijusiais religiniais judėjimais, dažnai pristatomas kaip individualistinis, apibūdinamas silpnais narių ryšiais ir išipareigojimais religinėms organizacijoms, pastarųjų trumpalaikiškumu ir nepasižymintis „tradicinėms“ institucinėms religijoms būdingu bendruomeniškumu (Corrywright, 2007; Hervieu-Léger, 2003; Bruce, 2002; kt.). Šie alternatyvaus religingumo bruožai kai kuriuos tyrėjus paskatino neigti jo bendruomeniškumą apskritai, kitus – žvelgti ne (tik) į atskirus darinius, bet į platesnę, daugelį jų apėmiančią vadinamąją kultūrą terpę ir kalbėti apie jos tinklinę struktūrą bei su ja susijusias tapatybes, praktikas ir santykius.

Šios išvalgos ir jomis paremtos teorijos išplėtos nagrinėjant alternatyvų religingumą, susiformavusį ir veikusį Vakarų visuomenių modernybėje, kuri įvairiais bruožais skyrėsi nuo sovietinės modernybės, įskaitant, bet nesiribojant joje vykdyta religijos politika. Be to, Sovietų Sąjungos respublikose visuomenės modernizacija vyko nevienodai ir įvairiais laikotarpiais pasižymėjo skirtingais bruožais. Vėlyvasis sovietmetis, prasidėjęs 1964 m., į valdžią atėjus Brežnevui, dėl įvairių priežasčių mokslininkų dėmesį patraukė vėliau nei ankstesni laikotarpiai ir pasižymėjo gana prieštarais, kintančias sovietmečio tyrimų perspektyvas atspindinčiais vertinimais. Pavyzdžiui, Vaiseta (2014) jį apibūdino sąlyginį „atšilimą“ pakeitusiu išaugusiu spaudimu laikyti ideologinių reikalavimų, sustiprėjusiu dogmatizmu ir visuomenės nusivylimu ideologinėmis vertybėmis; šie politiniai ir ideologiniai pokyčiai prasidėjo iš karto, pasireikšdami konkrečiais įvykiais ar reiškiniais – 1965 m. pasakyta Brežnevo kalba, rusų rašytojams iškeltomis bylomis, jau 1964–1965 m. publikacijose pastebimu skeptišku ar abejingu sovietinių intelektualų santykiu su ideologija. Tuo tarpu Klumbytė ir Sharafutdinova (2013) teigia, kad, priešingai nei ankstesni sovietiniai laikotarpiai, vėlyvasis sovietmetis išsiskyrė kaip gana stabilus, klestintis, nesmurtiškas, valdymui šalia kontrolės ir disciplinos naudojant ir derybų ir dialogo metodus. Šiam laikotarpiui būdinga ir socialinės tvarkos liberalizacija, revoliucinių asketizmo, kolektyvizmo vertybių reikšmės mažėjimas ir kiti susiję visuomenės pokyčiai. XXI a. kintančios sovietmečio tyrimų perspektyvos, pastaruoju metu išaugęs dėmesys sovietmečio kasdienybės kultūrai ir praktikoms bei griežtų redukcinių perskyrų kvestionavimas paveikė ir šio laikotarpio religijos tyrimus.

Lietuvoje alternatyvus religingumas paprastai suvokiamas kaip posovietinės dabarties reiškiny – būtent po 1990-ųjų jis tapo akivaizdžiai matomas šalies religiniame kraštovaizdyje ir visuomenės gyvenime. Dalį visuomenės gąsdinęs šio religingumo suklestėjimas siejamas su panaikinus religijos suvaržymus atsiradusia galimybe naudotis religijos laisve ir atsivėrus sienoms prasidėjusiu religinių alternatyvų antplūdžiu iš Vakarų šalių. Vis dėlto alternatyvus religingumas egzistavo ir Sovietų Sąjungoje. Priešingai nei sovietinių ir socialistinių šalių daugumos religijų, jo tyrimai dar tik pradedami (Martin ir Beliakova, 2024). Lietuvos kontekste mokslininkų dėmesio jau sulaukė šiuo laikotarpiu veikę krišnaitai (Pranskevičiūtė ir Juras, 2014), budistai (Laudere, 2013) ir Jehovos liudytojai (Ališauskienė, 2023); šiek tiek sovietmečio istorija aptarta šiuolaikinių pagonių tyrimuose (Strmiska ir Dundzila, 2005; Aleknaitė, 2018). Sovietų Sąjungos alternatyvaus religingumo tyrimuose daugiausia telktasi į jo darinių idėjas, tikėjimo turinius ir jų raidą bei atskirus darinius, jų praktikas ir plėtrą. Įvairūs šio religingumo bendruomeniškumo analizei svarbūs aspektai minėti ne vienoje studijoje, bet šių darinių struktūra, jų ir jų narių ryšiai, praktikos kaip socialinė sąveika ir bendruomeniškumas neanalizuoti. Iš esmės remtasi prielaida, kad religingumas praktikuojamas vietoje grindžiamų, glaudžiaus ryšiais susijusių bendruomenių pagrindu, sovietinį kontekstą iš esmės apibūdinant religijos varžymu ir persekiojimu bei dalies visuomenės nusivylimu ar priešinimusi sovietinei ideologijai arba, priešingai, teigiant, kad, siekdamas susilpninti daugumos religiją, alternatyvų religingumą režimas toleravo, jei ne skatino. Taip neužčiuopiamas esminis tuo metu besiformavusio ir visuomenės modernizacijos procesus atspindėjusio religingumo pobūdis.

Šiame kontekste galima klausti: koks buvo alternatyvus religingumas vėlyvojo sovietmečio Lietuvoje? Kaip galima apibūdinti šio religingumo bendruomeniškumą ir įvairius jį nusakančius aspektus – siejimąsi su dariniais, vietoje, dalyvavimą grupinėse praktikose, vienijusius simbolius ir sampratas, santykį su kitomis religinėmis grupėmis ir visuomene apskritai bei konstruotas jas skyrusias ribas? Ar galima kalbėti apie šiuo laikotarpiu veikusią kultų terpę, ar tik apie atskirus praktikus ir jų darinius? Kiek šio laikotarpio Lietuvos alternatyvaus religingumui ir jo bendruomeniškumui paaiškinti tinka „tradicinėms“ religijoms ir Vakarų visuomenių alternatyviam religingumui taikomos sampratos? Šie klausimai paskatino imtis idėjos tirti vėlyvojo sovietmečio alternatyvų religingumą, telkiantis į jo bendruomeniškumą bei jo sąsajas su nagrinėjamo laikotarpio Lietuvos modernybe ir analizę grindžiant skirtingus bendruomenės aspektus pabrėžiančių Anthony Coheno (1985) bendruomenės kaip simbolinio konstrukto ir Heidi Campbell (2004) tinklinės bendruomenės sampratų deriniu. Tad monografijos tikslas – pasitelkus

Anthony Coheno ir Heidi Campbell bendruomenės sampratas, ištirti Lietuvos vėlyvojo sovietmečio ir Atgimimo metų alternatyvų religingumą ir jo bendruomeniškumą kaip šio laikotarpio visuomenės modernėjimo apraiškas. Šiam tikslui įgyvendinti siekiama:

1. Apžvelgus bendruomenių konceptualizavimo, religinių bendruomenių ir sovietinės modernybės problematiką, pristatyti Coheno ir Campbell tinklinės bendruomenės sampratas kaip koncepcinius įrankius alternatyvaus religingumo bendruomeniškumui vėlyvojo sovietmečio ir Atgimimo metų Lietuvoje tirti.
2. Išanalizuoti vėlyvojo sovietmečio ir Atgimimo metų Lietuvos alternatyvaus religingumo darinius, juose vykusias sąveikas, bendruomeniškumui konstruoti pasitelktus simbolius ir kitus jam suprasti svarbius aspektus.
3. Remiantis atskirų darinių ir praktikų socialinio tinklo žvalgomoja analize, išanalizuoti Lietuvos vėlyvojo sovietmečio alternatyvaus religingumo terpę kaip visumą, darinių ir individualių praktikų ryšius ir sąveikas, terpei būdingą bendruomeniškumą ir jam svarbius aspektus.

Lietuvos kontekste alternatyvaus religingumo bendruomeniškumo tyrimas reikšmingai prisideda ir pagilina šalies visuomenės ir religingumo raidos vėlyvuoją sovietmečiu supratimą. Šio bendruomeniškumo formavimosi sovietmečiu tyrimas padeda atskleisti socialines modernėjimo sąlygas ir jų poveikį visuomenės raidai, socialinių grupių tapatybės kaitą, modernių socialinių ryšių formavimąsi ir pokyčius klostantis pliuralistinei moderniosios visuomenės struktūrai. Kreipdamas dėmesį į įvairialypę sovietinio konteksto įtaką religingumo raidai ir visuomenės modernėjimui – ne tik į religijos varžymą ar persekiojimą – tyrimas reikšmingai praplečia alternatyvaus religingumo ir jo bendruomeniškumo supratimą tarptautiniame kontekste, kur iki šiol vyrauja šio religingumo konceptualizacijos, pagrįstos Vakarų visuomenių procesų analize.

Galiausiai vėlyvasis sovietmetis reikšmingas ne tik kaip specifinis modernėjimo etapas, kuriame pradėjo formuotis dabartinėje Lietuvoje veikianti alternatyvaus religingumo terpė, bet ir kaip laikotarpis, naudojamas dabartinėje religijos ir tapatybės politikoje. Kai kuriems alternatyvaus religingumo praktikams ir jų kritikams sovietmečio istorijos interpretacijos šiuo metu yra be galo svarbios dabartinėje religijos politikoje pasitelkiamos priemonės. Pavyzdžiui, nuorodų į jį gausu debatuose, lydinčiuose baltų tikėjimo bendrijos Romuvos pastangas gauti valstybės pripažinimo statusą. Romuva nemaža dalimi šį siekį grindžia savo veikla sovietmečiu ir jos opoziciškumu sovietinei sistemai. Tuo tarpu šios bendrijos kritikai ir

kai kurie sovietmečio tyrėjai, siekdami parodyti išskirtinį Katalikų bažnyčios vaidmenį šiuo laikotarpiu, įvairius alternatyvaus religingumo praktikus pristato kaip sovietų režimo antireliginės politikos vykdytojus (pavyzdžiui, Streikus, 2006). Tad šis tyrimas suteikia pagrindą suprasti bei vertinti ir po 1990-ųjų vykusius visuomenės pokyčius, religinio kraštovaizdžio raidą ir religinių veikėjų sovietmečio interpretacijomis grindžiamus argumentus.

Tyrimo metodologija

Tyrimas, atsižvelgiant į jo objektą ir šiuo metu egzistuojančias galimybes jam tirti, vykdytas pasitelkus kokybinę metodologiją. Pagrįstai manyta, kad vėlyvuoju sovietmečiu Lietuvoje alternatyvaus religingumo praktikomis užsiimančių žmonių buvo sąlyginai nedaug; dalis jų jau mirė. Šie praktikai nagrinėjamu laikotarpiu nesukūrė daug rašytinių ir kitokių dokumentų; mažai yra ir juos mininčių kitų institucijų ir veikėjų sukurtų dokumentų.

Pagrindiniai tyrimo duomenys buvo renkami pusiau struktūruoto interviu metu. Interviu klausimynas aprėpė tokias potemes: religingumas informanto tėvų šeimoje, jo susidomėjimo alternatyviu religingumu aplinkybės, dalyvavimas įvairių religinių grupių praktikose ir kitose kolektyvinėse veiklose, informacijos apie jas sklaida, kiti dalyviai, su įvairiomis grupėmis siejamos idėjos ir jų sklaida, kiti renginių ir praktikų dalyviai sovietmečio laikotarpiu; bendruomeniškumo sampratos ir jo puoselėjimo būdai; tolesnis informanto religinis gyvenimas posovietiniu laikotarpiu; informanto tapatinimasis su religiniais dariniais ir / ar naudojamomis religinėmis idėjomis.

Gyvai (Vilniuje, Kaune, Telšių rajone), telefonu ir naudojantis „Zoom“ programa buvo apklausti 53 informantai. Dauguma jų turi aukštąjį išsilavinimą; šiuo metu gyvena įvairiose Lietuvos vietovėse, bet vėlyvuoju sovietmečiu ilgiau ar trumpiau buvo gyvenę Vilniuje, Kaune ar Šiauliuose; dėl tyrimo pobūdžio daugiausia 55 metų ir vyresni. Informantų ieškota pasitelkus projekto grupės ir kitų tyrėjų vykdytų tyrimų duomenis, asmenines projekto tyrėjų pažintis ir „sniego kamuolio / gniūžtės“ metodą. Pirmiausia apklausti informantai, vėlyvuoju sovietmečiu dalyvavę šiuolaikinių pagonių, neošamanų, bahajų, krišnaitų praktikose ir susiję su religinės veiklos židiniais, nagrinėjamu laikotarpiu veikusiais Vilniuje, Kaune ir Šiauliuose. Šie informantai tyrėjas nukreipė pas alternatyvaus religingumo terpėje dalyvavusius žmones, susijusius su kitais dariniais (budistais, teosofais, psichofizinės saviugdos grupėmis, nekonvencinio mokslo praktikais) ir specifinėmis jų grupėmis ar nesitapatinusius su jokia grupe, gyvenusius kitose Lietuvos vietovėse. Taip pat apklausti trys žmonės, kurie alternatyvų religingumą ėmė praktikuoti po 1990 m., bet sovietmečiu

buvo dalyvavę tyrimui aktualiose terpėse (pavyzdžiui, etnokultūriniame lauke), vienas katalikas, su kuriuo sąveikavo ne vienas informantas, bei du informantai, nepraktikavę alternatyvaus religingumo, bet gerai pažinoję tokių praktikų.

Analizuojant interviu duomenis, teko susidurti ir su kitų vėlyvojo sovietmečio tyrėjų minėtais sunkumais, ir su sunkumais, susijusiais su tirama religine terpe. Tarp pirmųjų paminėtinas gan didelis laiko tarpas, skiriantis interviu nuo sovietmečio pabaigos ir neišvengiamai lemiantis, kad informantai nebeprisimena daugelio tyrimui svarbių detalių. Be to, jau anksčiau papasakoti pasakojimai apie sovietmetį gali virsti tradicija, veikiančia kitus pasakojimus. Galiausiai konstruojamą socialinę atmintį veikia vėlesni įvykiai ir juos atitinkančios praeities interpretacijos (plg. Ramonaitė, 2015a). Šis poveikis buvo ypač ryškus kai kurių informantų grupių atveju – pavyzdžiui, analizuojant interviu su šiuolaikiniais pagonimis, šiuo metu besitapatinančiais su baltų senojo tikėjimo bendrija Romuva, kuri pastaraisiais dešimtmečiais siekia valstybės pripažinimo statuso ir šiam tikslui pasitelkia tiek lietuvių šiuolaikinių pagonių raidos, tiek platesnio etnokultūrinio lauko raidos sovietmečiu interpretacijas. Kitais atvejais – pavyzdžiui, krišnaitų – jų bendruomenėje įgyta religinė tapatybė dažnai gožė ir veikė ankstesnių sąveikų interpretaciją. Kai kurių grupių ar plačiai tarp sovietmečio alternatyvaus religingumo praktikų žinomų asmenų atveju susidurta su problema, kad tyrimas atliekamas šiek tiek per vėlai – nemaža dalis jų jau mirę ar dėl amžiaus atlikti interviu su jais būtų labai sudėtinga. Galiausiai dalis potencialių informantų nesutiko dalyvauti tyrime – kartais dėl neišsakytų priežasčių, kartais dėl nenoro viešinti savo sovietmečio patirtis alternatyvaus religingumo lauke, kartais dėl šiuo metu vykstančių ginčų tarp šio lauko grupių (pavyzdžiui, teosofų).

Kai kuriais atvejais vertingos informacijos rasta įvairiuose leidiniuose publikuotuose prisiminimuose ir interviu. Tad ši publikuota medžiaga – dar vienas svarbus tyrime pasitelktas duomenų šaltinis.

Kai kurių grupių atveju analizuoti jų dokumentai ir spauda. Ypač naudingas buvo Krišnos Sąmonės sekėjų prisiminimų archyvas, kurį paruošė Lietuvos ISKCON (krišnaitų) istorikas Dovydas Strašunskis (DSA), 2006–2009 m. apklausęs 17 ankstyvųjų lietuvių krišnaitų iš Vilniaus, Kauno ir Šiaulių. Taip pat naudotasi 2008–2015 m. Vilniaus universiteto mokslininkų vykdytų tyrimų metu atliktais interviu, saugomais tyrimų duomenų bazėje „Nematoma sovietmečio Lietuvos visuomenė“ (NSLV), ir monografijos autorių asmeniniuose archyvuose turimais dokumentais bei anksčiau atliktais interviu su alternatyvaus religingumo praktikais ir su jais bendravusiais žmonėmis (visų pirma etnokultūrinio lauko dalyviais). Visi šie interviu ir kitų šaltinių duomenys gretinti ne tik siekiant pristatyti kuo tirštesnį

darinių ir individualių praktikų veiklų aprašymą, bet ir siekiant sumažinti anksčiau aptartų problemų poveikį. Turinio analizė atlikta dviem lygmenimis: religinės tradicijos vienijamo darinio ir visus nagrinėtus darinius aprėpiančios alternatyvaus religingumo terpės lygmeniu.

Siekiant išsaugoti informantų ar neapklaustų, bet informantų paminėtų asmenų privatumą, cituojant ar pateikiant nuorodas dauguma jų nurodomi slapyvardžiais, nepateikiant kitos juos kaip asmenis identifikuoti leidžiančios informacijos. Kita vertus, duomenys apie kai kuriuos alternatyvaus religingumo praktikus prieinami tik ar daugiausia iš publikuotų tekstų, paskelbtų jų vardu ar juos mininčių vardu ir pavarde. Be to, dalis informantų pageidavo būti identifikuojami monografijos tekste. Dėl šių priežasčių ir gerbiant informantų valią kai kuriais atvejais informantai ir kiti veikėjai įvardyti vardu ir pavarde – jeigu jie viešai yra paskelbę apie savo ryšį su kokia nors grupe, savo pavarde publikavę pasaulėžiūrinių publikacijų, viešai žinomi kaip susiję su tam tikra grupe arba yra išreiškę tokį pageidavimą.

Monografijos struktūra

Be įvado, išvadų ir kitų privalomų dalių, monografiją sudaro trys pagrindinės dalys. Pirmojoje pristatoma teorinė prieiga, aptariant religinės bendruomenės ir alternatyvaus religingumo bendruomenių tyrimo prieigas, analizei pasirinktą Anthonio Coheno bendruomenės ir Heidi Campbell tinklinės bendruomenės sampratas. Taip pat apžvelgiami bendruomeniškumo, religinių bendruomenių ir alternatyvaus religingumo analizei svarbūs vėlyvojo sovietmečio aspektai.

Antrajame–penktajame skyriuose pristatoma pagal telkusias regionines-religines tradicijas sugrupuotų tirtų Lietuvos vėlyvojo sovietmečio alternatyvaus religingumo darinių ir asmenų analizė. Šiuose skyriuose aptariami toli gražu ne visi nagrinėjamu laikotarpiu Lietuvoje veikę ir net ne visi informantų paminėti dariniai ir religinės tradicijos. Įtraukti tik tie, kuriuos informantai nurodė kaip darinius, su kuriais buvo vienaip ar kitaip susiję – ilgiau ar trumpiau dalyvavo jų veikloje, bendravo su jų nariais, diskutuodami apie religinius / dvasinius klausimus, ar kartu su jų nariais dalyvavo kitų darinių praktikose. Pavyzdžiui, informantai teigė žinoję apie tuo metu besibūrusius Sai Babos sekėjus, transcendentinės meditacijos praktikus, Ošo grupę ir kt., tačiau patys jų praktikose nedalyvavo ir nebendravo su jų dalyviais – šie dariniai neaptariami. Ryšiai su krikščioniškomis (daugiausia katalikiškomis) grupėmis ar asmenimis įtraukti tuo atveju, jeigu informantai su jais bendravo ar dalyvavo bendroje veikloje, pradėję savo religines paieškas. T. y. dauguma atvejų neįtraukiami ryšiai su katalikais tėvais ar kitais šeimos nariais, kurie atstovavo labiau iš šeimos paveldėtai nei sąmoningai atrastai krikščionybei.

Dariniai ir praktikos buvo įvairūs; skyrėsi ir prieinami duomenys. Neišvengiamai darinių aprašymai skiriasi išsamumu, aptariamais aspektais ir neretai yra gana fragmentiški. Nepaisant to, darinių analizės pradedamos apibūdinant svarbiausias idėjas ir praktikas – tuo siekiama ne tik supažindinti skaitytoją su dariniais, ypač tais, kurie iki šiol nesulaukė tyrėjų dėmesio ir iš esmės nežinomi už alternatyvaus religingumo terpės ribų, bet ir pamatyti, kaip jos įgalino sąveikas tarp darinio dalyvių ir įvairių kitų alternatyvaus religingumo praktikų, kokie jose išryškėja dariniui ar visai nagrinėjamo laikotarpio Lietuvos alternatyvaus religingumo terpei svarbūs simboliai ir ką jos atskleidžia apie darinio santykius su kitomis religinėmis grupėmis ar platesne visuomene. Daugiausia telkiamasi į ryšius tarp dariniuose dalyvavusių sekėjų, jų ryšius su kitais dariniais Lietuvoje ir už jos ribų, dalyvavimo pobūdį, darinių dydį, savivoką ir panašius aspektus, galinčius atskleisti bendruomeniškumą ir jo kaitą.

Ši monografijos dalis pradedama antruoju skyriumi, skirtu bene gausiausiems Rytų religinių tradicijų interpretacijų vienijamiems dariniams ir praktikams: krikščionims, budistams ir teosofams. Trečiajame skyriuje aptariami lietuvių ikikrikščioniškų tradicijų interpretacijų sekėjai, išskiriant aplink Joną Trinkūną susibūrusius būsimosios Romuvos narius, Adolfo Gedvilo bendraminčius, darinį, ikikrikščioniškos lietuvių religijos interpretaciją derinusį su nekonvencinio mokslo idėjomis ir praktikomis, bei Anželikos Tamaš sekėjus. Ketvirtajame skyriuje pristatomi ir du ankstesnius nepatekę dariniai ir praktikai – nekonvencinio mokslo praktikai, psichofizinės saviugdos grupės, neošamanai ir bahajai. Ši monografijos dalis baigiama penktuoju skyriumi, skirtu alternatyvaus religingumo praktikų sąveikoms su įvairialype Lietuvos daugumos religija – katalikybe.

Paskutinėje dalyje – šeštajame skyriuje – į analizuotus darinius ir praktikus bandoma pažvelgti bendrai, kaip į tinklinę bendruomenę, gilinantis į sąveikas tarp įvairių grupių ir atskirų asmenų bei analizuojant visam šio laikotarpio Lietuvos alternatyviam religingumui būdingus procesus, praktikas ir kitus svarbius aspektus. Nagrinėjamos išryškėjusios eminės bendruomenės sampratos, darinių santykis su vietove ir įvairiais regionais, praktikos, kurių metu vyko sąveikos tarp alternatyvaus religingumo praktikų, institucinės ir neinstitucinės praktikų erdvės. Ši dalis baigiama žvalgomosios alternatyvaus religingumo praktikų tinklo analizės rezultatų pristatymu, aptariant pagrindinius jo bruožus ir šios analizės įžvalgas lyginant su įžvalgomis, kurias pateikė informantams svarbių simbolių, tapatybių, ribų suvokimo analizė.

1. RELIGINĖS BENDRUOMENĖS, ALTERNATYVUS RELIGINGUMAS IR VĖLYVOJO SOVIETMEČIO LIETUVA

Nuo XIX a. antrosios pusės besiformuojanti sociologijos disciplina ėmė mąstyti apie žmonių ryšių pobūdį ir jų galimybės sąlygas greitėjančios industrializacijos ir urbanizacijos kontekste. Pasitelkę skirtingas teorines perspektyvas Ferdinandas Tönniesas, Maxas Weberis ir Emilė'is Durkheimas bandė paaiškinti žmonių bendro gyvenimo transformaciją nuo idealizuotos praeities bendruomenės, kur žmonių sąveika buvo grindžiama asmeniniu kontaktu ir neturėjo utilitarinių tikslų, į socialinę būklę, apibūdinamą neasmeniniais, tiksliniais mainais. Ilgainiui mokslininkai pripažino, kad teritorija / erdve grindžiamos bendruomenės samprata yra problemiška, nepaaiškina bendruomenių įvairovės ir bendruomenę kaip tokia kinta. Priešingai, naujos bendruomenės formos yra nuo vietos nepriklausantys susibūrimai, egzistuojantys kaip įsivaizduojamos bendruomenės ir virtualios komunikacijos bendruomenės (Rota ir Krüger, 2019). Susitelkę į kelis ją grindžiančius aspektus jie pasiūlė bendruomenės sampratą, aiškinančias jos gyvavimą šiuolaikinėje visuomenėje. Pavyzdžiui, didelę įtaką padarė Benedicto Anderseno (1983) įsivaizduojamų bendruomenių samprata, pagal kurią, bendruomenė yra ne specifinė socialinės sąveikos forma, bet atsiranda veikiant kognityvinėms ir simbolinėms struktūroms, kurios nėra įsišaknijusios kasdienėse erdvėse ir betarpiškose socialinio intymumo formose. Michelis Maffesolis (1996) pristatė šiuolaikinių kultūrinių visuomenės transformacijų kontekste atsiradusią emocinę bendruomenę – postmodernias gentis, kurios egzistuoja trumpalaikėmis emocinio pobūdžio grupėmis, pasižymi takumu, retais susibūrimais ir išsisklaidymu ir apibrėžiamos estetiniais, o ne simboliniais kodais. Alberto Meluccis (1996) pabrėžė procesinį bendruomenės pobūdį: bendruomenė slypi ne kultūroje ir normatyvinėse struktūrose, bet konstruojama socialiniais veiksmais. Anot Gerardo Delanty (2003), šiuolaikinės bendruomenės pagrindas – komunikacija, kurianti naujus priklausymo būdus.

Religijos tyrimuose sąvoka „bendruomenė“ vartojama įvairiomis prasmėmis. Religijos sociologai dažnai linksta kalbėti apie religines organizacijas, o ne bendruomenes, pastarąjį terminą taikydami jų vietos socialiniam kontekstui, t. y. vietos bendruomenei, kurioje veikia religinė grupė, įvardyti (plg. Bruce, 2002; Ammerman, 2009, 2016). „Religinė bendruomenė“ gali nurodyti žmones, priklausančius nacionaliniu, regioniniu ar globaliu mastu veikiančiai religinei organizacijai (makrolygmens ar įsivaizduojamos bendruomenės; Kołodziejska, 2018), konkrečioje vietovėje veikiančią grupę, priklausančią ar nepriklausančią didesnei religinei organizacijai (mezolygmens bendruomenė; Kołodziejska, 2018) ar net dar mažesnes grupes (pavyzdžiui, maldos grupės – mikrolygmens bendruomenės; Kołodziejska, 2018). Pirmuoju atveju bet kokios religinės tradicijos vienijami žmonės gali būti suprantami kaip įsivaizduojama bendruomenė. Nuorodų į bendruomeniškumo formas ir pobūdį galima rasti religinių organizacijų klasifikacijose, įskaitant nuo XX a. pradžios įvairių mokslininkų plėtotą jų skirstymą į bažnyčias, denominacijas, sektas ir kultus (Dawson, 2009). Pavyzdžiui, kai kurie klasifikacijos kriterijai nusako religinės grupės santykį su platesne visuomene ir narystės pobūdį: skirtingas santykis su visuomene – tiek ne religija, tiek kitomis religinėmis grupėmis – nurodo bendruomenės ribų konstravimą. Tikra ar suvokiama opozicija gali stiprinti išipareigojimą, vienyti bendruomenę, kurti tapatybę kitų bendruomenių ar visuomenės atžvilgiu (Gerlach ir Hine, 1968). Antruoju atveju galime kalbėti apie kongregacijas. Paprastai jų tyrimai grindžiami klasikine vietoje grindžiamos bendruomenės samprata (plg., tai grupė, kuriai būdingas „vietinis ir religinis pobūdis, [...] tiesioginė sąveika ir daugiatikslė socialinė forma“; Ammerman, 2016, 135), nors pastaruoju metu kalbama ir apie kitokius susibūrimus – virtualias religines bendruomenes ir pan. Visais trimis atvejais gali būti svarbi esminė bendruomenės samprata. Ji ir jos reikšmė įvairiose religijose skiriasi. Anot Kippenbergo (2013, 6), judaizme, krikščionybėje ir islame „pati bendruomenė virsta į tikėjimo objektą“. Tai savo ruožtu gali daryti įtaką ir bendruomenės konstravimo praktikoms, ir bendruomenės pojūčiui, kurį jaučia ar turi lūkestį pajauti religijos sekėjai.

Bendruomenės ir religijos kaita yra neatsiejama nuo modernybės ir diskursų apie ją. Bendruomenės netekties modernybėje naratyvas puikiai derėjo su religijos nykimo – sekuliarizacijos – teorija, pradėta plėtoti jau ankstyvuosiuose teoriniuose svarstymuose apie bendruomenės idėją, kurie rėmėsi religinio gyvenimo ir jo kaitos tyrimais. Sociologijos pradininkai manė, kad, visuomenei modernėjant, tiek bendruomenė, tiek religija patirs nuosmukį. Pavyzdžiui, Durkheimas (1912) teigė, kad iš kolektyvinių ritualų emocijų kilusios religinės praktikos ir tikėjimai lemia pačios visuomenės sakralizavimą, bet dėl socialinės transformacijos nykstančio mechaninio

mažų grupių solidarumo ir augančio individualios autonomijos vertinimo religijos gebėjimas atlikti integracinį vaidmenį silpnėja. Remdamiesi šiomis išvalgomis, sociologai pabrėžė religijos ir socialinės bendruomenės formos ryšį (Rota ir Krüger, 2019; Rota, 2023). Modernybės bruožu laikoma bendruomenės fragmentacija ir tradicinių, glaudžių bendruomenės ryšių silpnėjimas siejami su vertybių, įskaitant ir religinių, galios mažėjimu. Kaip ir kitas socialines grupes, religines grupes veikė tie patys procesai, kai populiacijos išsisklaidymas, išaugęs mobilumas ir tinklo visuomenės atsiradimas pakirto tradicinių, su vietoje ir paveldėta tradicija grindžiamų religinių bendruomenių patrauklumą (Guest, 2008). Anot Beckfordo (2003), ankstyvosiose industrinėse visuomenėse religinė tapatybė ir praktika apėmė dalyvavimą vietinėse religijos sekėjų grupėse, kurios užtikrino pojūtį, kad žmogus priklauso platesnei bendruomenei ir pilietinei visuomenei. Šią glaudžią dalyvavimo religijoje ir vietos bendruomenėje sąsają palaipsniui suardė didėjantis geografinis ir socialinis mobilumas, urbanizacija, priemiesčių plėtra bei stiprėjančios jėgos, kurios palankiau vertino pažiūras, silpniau pabrėžiančias socialinius, regioninius ir vietos skirtumus.

Tolesnę empirinę paramą sekuliarizacijos paradigmai Europos sociologijoje teikė tradicinių religinių institucijų krizė. Jų likimas paskatino Thomą Luckmanną (1967) išplėtoti mintį, kad religiją galima atsieti nuo tradicinės bendruomenės formos ir religinių institucijų – anot jo, šiuolaikinėje visuomenėje religija tampa privačiu reikalu ir subjektyvių pasirinkimų objektu. Tyrėjai ėmė telktis į subjektyvų religinės savimonės konstravimą, individualias religines trajektorijas ir interpretacijas, nukreipdami dėmesį nuo bendruomenės grindžiamo religingumo į naują „tąją religiją“ (Rota ir Krüger, 2019, 4).

Religinių bendruomenių ir bendruomenių apskritai raidai didelės įtakos turėjo su modernybe siejamo individualizmo, asmens autonomijos augimas. Religijos individualizaciją moderniose visuomenėse akcentuojantys mokslininkai teigia, kad modernizacijos procesai ne mažina religijos gyvybingumą ir jos socialinę reikšmę, bet keičia jos socialines formas. Moderniose visuomenėse nuosmukį patyrė tradicinės religinės organizacijos ir jų kolektyvinės praktikos, o ne individualus religingumas (Roof, 2001; Davie, 2002). Anot Pollack ir Pickel (2007), pagal šią perspektyvą, individų religinės idėjos ir elgsena vis mažiau priklauso nuo institucinių gairių; jie vis labiau patys sprendžia apie savo religiją ir taip institucines religijos formas keičia subjektyvios formos. Institucinių religijos formų vaidmens mažėjimas apima ne tik institucinio religinio autoriteto kvestionavimą, bet ir su jomis susijusių kolektyvinių praktikų bei siejimosi su institucijomis nykimą. Šiame kontekste religinis bendruomeniškumas tyrimuose buvo nustumtas į antrą planą.

Išaukęs dėmesys naujesiems religiniams judėjimams, politinis susidomėjimas mažumų religijomis ir diasporos bendruomenėmis, gausėjantys evangelinių bažnyčių tyrimai ir naujos socialinės religijos formos bei jų sąveikos su elektroninėmis komunikacijos priemonėmis pastaraisiais metais paskatino mokslininkus vėl gilintis į religinį bendruomeniškumą (Rota ir Krüger, 2019). Pirmiausia atkreiptas dėmesys, kad individualizuota religija nebūtinai yra nesuderinama su kolektyvinėmis praktikomis ir bendruomeniškumu. Dėl detradicionalizacijos, fragmentacijos, reliatyvizacijos ir daugybinių tapatybių individualūs praktikai perėmė daug galios iš kolektyvinių tapatybę apibrėžiančių struktūrų. Vis dėlto struktūros ir toliau atlieka svarbų vaidmenį perduodant ir reprodukuojant religines tapatybes ir veikia platesnes kultūrines jėgas, kurios formuoja kintančias religinėms grupėms prieinamas galimybes, o patirtys artimesniuose vietos ar virtualiuose interakciniuose kontekstuose individams suteikia religinėms tapatybėms konstruoti reikalingų simbolių išteklių (Guest, 2008).

Antra, pastebėta, kad atsirado naujų religinio bendruomeniškumo formų. Mokslininkai atkreipė dėmesį į būdus, kuriais savo religinėse „kelionėse“ individai siejasi su įvairiomis grupėmis, ir globalizacijos kontekste atsiradusius ratelius bei masinius susibūrimus. Šios naujos religinių darinių formos grindžiamos subjektyviu priklausymo grupei pojūčiu, bet nepasižymi įvairiomis kitomis ypatybėmis, kurios dažnai priskiriamos bendruomenei jos mokslinėse ir kasdienėse sampratose. Šios posttradicinės bendruomenės gyvuoja visiškai savanoriško dalyvavimo pagrindu ir dažnai būna trumpalaikės, pavyzdžiui, susikurdamos aplink įvykius, kurių metu bendraminčiai susirenka trumpam, siekdami patirti intensyviausias bendras patirtis ir nesuformuodami ilgalaikių bendruomenės struktūrų (Rota ir Krüger, 2019). Anot Kippenbergo (2013), dėmesio nukreipimas nuo religinės bendruomenės kaip lokalaus, su tradicinėmis religinėms institucijomis susijusio darinio į ne teritorijomis grindžiamus darinius leidžia kalbėti apie religinių bendruomenių klestėjimą ir naujų jų rūšių atsiradimą su globalizacija susijusių socialinių pokyčių kontekste.

Religinės kultūros judėjimas laisvėjančių ribų, kintančio siejimosi, dinamiškų ir kintančių santykių link pastebimas ir tradicinėse religijose, bet dar labiau apibūdina naujasias. Dėmesį religiniam bendruomeniškumui vėl paskatinę naujieji religiniai judėjimai pasižymi labai įvairiomis organizacinėmis ir bendruomeninėmis formomis. Kai kurie jų daugeliu aspektų panašūs į tradicines religines institucijas ir kongregacijas, nors ir gali būti labiau linkę į eksperimentavimą. Kiti naujieji religiniai judėjimai yra problemiškesni ir visų pirma su Naujojo amžiaus judėjimu

plačiaja prasme¹ siejamo alternatyvaus religingumo bendruomeniškumas kėlė daugiausia klausimų. Pirmiausia, žvelgiant į šio judėjimo tikėjimo turinius, pastebėta didelė jų įvairovė ir koegzistavimas, praktikams svarbiausiu autoritetu laikant savimonę ir dažnai kūrybiškai dëliojantis pasaulėžiūrą ir praktiką iš įvairių tradicijų elementų. Šie alternatyvaus religingumo bruožai dalį mokslininkų skatino neigti jo bendruomeniškumą ir galimybę tapti veiksminga alternatyva silpstančiam tradiciniam religingumui. Pavyzdžiui, aptardamas Naujojo amžiaus judėjimą (taip pat įvardytą kultine religija ir kultų terpe) ir telkdamasis į tikėjimo turinius, Bruce'as (2002) aiškina, kad individualizmo nulemta tikėjimo turinių įvairovė ir nesutarimas dėl jų lemia menką narių jaučiamą išsipareigojimą ir dalyvavimą bendruomenėse, todėl jos turi mažą potencialą sėkmingai gyvuoti. Anot šio mokslininko, išsipareigojimas, aukojimasis ir bendruomenė yra susiję: bendri tikėjimo turiniai palaiko bendruomenę, o aukojimasis sustiprina priklausymo jai pojūtį. Todėl Bruce'as (2002, 93) teigia, kad alternatyvaus religingumo praktikai nesukuria gyvybingos bendruomenės: „Individuali autonomija, laisvė rinktis varžosi su bendruomenės galia. Tiek, kiek pabrėžiamos pirmosios, tiek antroji neišvengiamai silpnėja. Kai Naujojo amžiaus sekėjai iš viso siejasi vienas su kitu (ir daugelis siejasi tik ta prasme, kad atsitiktinai vartoja tą patį produktą), šie ryšiai yra silpni, nes yra visiškai savanoriški.“ Nors keli Naujojo amžiaus tyrėjai pabrėžė kelias pagrindines idėjas, išryškėjančias heterogeniškoje šių tikėjimo turinių visumoje (Heelas, 1996), šio tyrimo kontekste svarbesnis yra kitas pastebėjimas. Diskursas, reiškiantis rūpestį dėl tradicinių religinių bendruomenių silpnėjimo ir dėl to sutrikusio religinių turinių perdavimo, remiasi ilgą laiką religiją tiriančiose disciplinose įsitvirtinusia religijos samprata, pagrįsta vakarietiška protestantiška patirtimi ir susitelkimu į tikėjimo turinius, kitiems aspektams – pavyzdžiui, patirčiai ir praktikoms – skiriant gerokai mažiau reikšmės. Toks susitelkimas į tikėjimo turinius galėjo labiau klaidinti nei padėti suprasti alternatyvų religingumą ir jo bendruomeniškumą.

Kalbėdami apie alternatyvų religingumą, mokslininkai nurodo dviejų lygmenų darinius – mažas grupes ir jas visas vienijančią terpę. Mažieji dariniai dažnai priskiriami religinių organizacijų tipologijos kultų kategorijai – bene neaiškiausiai kategorijai, apimančiai įvairaus organizacijos laipsnio darinius, pasižyminčius aiškių ribų nebuvimu, organizacijos laisvumu ir pasklidumu. Kaip pastebi Possamai (2007), sociologijos teorinės perspektyvos ir darinių tipologijos, skirstančios juos į

¹ Apie termino „Naujasis amžius“ reikšmės ir problemškumą žr. Sutcliffe ir Bowman, 2000; Sutcliffe ir Gilhus, 2013 ir kt.

bažnyčias, sektas ir kultus, gali klaidinti kalbant apie Naujojo amžiaus dvasingumą: šios perspektyvos ir kategorijos yra nepakankamos nagrinėjant amorfišką naujųjų dvasingumų pobūdį, nes buvo išplėtos klasikinėms religinėms grupėms apibūdinti. Be to, alternatyvų religingumą analizuojant tik atskirų grupių pagrindu, lieka nepastebėti daugelis svarbių jų veikimo aspektų ir ypač su jomis nesusiję praktikai ir individualizuotos religijos reikšmė. Pavyzdžiui, kalbėdamas apie Naujojo amžiaus judėjimą plačiąja prasme, Chryssidesas (2007, 23) teigia, kad „jį tiriant telkiantis į įvairius atskirus jo elementus būtų rizikuojama neatsižvelgti į būdus, kuriais šie elementai jungiasi, ir jame nuolat pabrėžiamą holizmą“. Platesniam dariniui įvardyti Campbello (1972) pasiūlė terminą „kultų terpė“. Jai būdingi du pagrindiniai požymiai: joje puoselėjamų tikėjimų ir praktikų deviantiškumas ir marginalumas bei joje veikiančių darinių gyvavimo cikliškumas. Mažuosius darinius tipologizavęs kaip kultus – efemeriškas, nestabilias, greitai išyrančias ir kintančias narys pasižyminti grupės² – šis mokslininkas teigė, kad jie turi egzistuoti terpėje, kuri palanki tiek individualių kultų gyvavimui, tiek jų atsiradimui apskritai. Tokioje terpėje nuolat atsiranda nauji kultai, sutraukiantys iširusių kultų likučius, ir naujos kultų traukiamų individų kartos, užtikrinančios didelę narių kaitą. Tad nors kultai yra trumpalaikiai, kultų terpė – kultūrinis visuomenės pagrindis – yra ilgalaikis visuomenės bruožas.

Pastaruoju metu mokslininkai alternatyvaus religingumo terpei priskiriamų darinių ir individų ryšiams ir bendruomeniškumui paaiškinti dažnai pasitelkia tinklo metaforą. Corrywrightas (2003, 2007) teigia, kad šią terpę sudaro daugybė sutampančių nehierarchiškų institucijų ir praktikų, kuriose dalyvaujantys ir ryšius palaikantys žmonės jungiasi į neformaliai kuriamus kintančius, fragmentiškus, daugiabalsius, centro neturinčius nelokaliizuotus tinklus. Kaip pastebi Possamai (2007, 151), „Naujo amžiaus praktikai juda takiais tinklais, o ne tvirtais kolektyvais“. Anot Wanless (2021, 156), ciklinis grupių pobūdis, kai platesnėje kultūrinėje aplinkoje jos susiformuoja ir išyra, o jų nariai formuoja naujas grupes, padeda atkurti ir atnaujinti bendradarbiavimo sąlygas, užtikrinančias visapusišką, maksimaliai naujingą ir prasmingą dalyvavimą. Be to, ankstesnėse grupėse susiformavę santykiai išlieka, todėl bendras dalyvavimo lygis vietos bendruomenėje, tikėtina, išauga. Tokioje kultūrinėje aplinkoje individai yra grupės vienijantys mazgai, ir bėgant laikui susiformuoja stiprūs susipinantys atviri tinklai, paprastai pritraukiantys panašių

² Labiau išplėtotą organizaciją pasižyminti darinių neįtraukimas ir teiginys, kad ši terpė nepasižymi jokia organizacija, yra pagrindiniai Campbello sampratos aspektai, sulaukę kitų mokslininkų kritikos (York, 1995; Possamai, 2007; taip pat žr. Lewis, 2013).

patirčių ir idėjų turinčius žmones. Tinklų sudaro „religinio svorio centrai“, telkiantys tvirtas narys ir hierarchine ar institucine jų veiklos kontrole nepasižyminčias grupes, plačiai pripažįstamas idėjas ir praktikas, tarp kurių vyksta mainai, dalinantis susijusiais tikslais ir idėjomis. Kiekvienas religinio svorio centras pristato bendrą idėjų ir struktūrų rinkinį ir tam tikrą viduje pripažįstamą *lingua franca*, dalyviams užtikrinančią galimybę dalyvauti ir sąveikauti. Dalyvavimo šiuose centruose lygmenys ir bruožai labai skiriasi – individai dažnai tai įsitraukia, tai pasitraukia iš šių centrų arba dalyvauja keliuose.

Tinklo metaforą naudojantys tyrėjai susitelkę į ryšius, kuriuos sąveikaujant įvairiose praktikose, kurios dažnai vyksta formaliose ir neformaliose, kelių lygmenų narys leidžiančiose grupėse, suteikia galimybių bendradarbiauti, dalintis idėjomis, technikomis ir ištekliais ir plėtojamos kaip bendras kūrybinis sumanymas. Anot Wanless (2021), toks veiklos būdas sudaro sąlygas prasmingai socialiai veiklai, tuo pačiu metu leisdamas individams suvokti save ir veikti kaip individualiems veiklos centrums. Praktikų dalyviai gali susikurti savo narysčių rinkinius ir valdyti šį procesą, mokydami ir mokydami, tyrinėdami ir eksperimentuodami su naujomis religinėmis idėjomis. Šie individai užsiima privačiomis praktikomis, bet taip pat dalyvauja ir vienoje ar daugiau grupių ir grupinių praktikų, kurios dažniausiai nebūna uždaros ir iš praktikų nereikalauja įsipareigojimo ir tikėjimo konkrečiais tikėjimo turiniais. Tokiose grupėse nariai derasi dėl atsakomybės vienas kitam ir visos grupės santykių, jos veiklų ir jas grindžiančių reikšmių, kurias praturtina skirtingos narių perspektyvos ir supratimas – derybos baigiasi ne sutarimu dėl vienuodų pažiūrų, bet dinamiškai besivystančia bendra praktika. Anot Wanless (2021, 157), „šiam kontekste sutarimas nereiškia sutikimo su tariamai objektyvių religinių tiesų rinkiniu, bet platų ir dinamišką susitarimą dėl svarbiausių vertybių ir priimtinių elgsenos būdų (nesvarbu, ar šie idealai įgyvendinami praktikoje). Sanglauda reiškiasi ne ilgalaikiame kokios nors grupės nesubyrėjime, bet platesnėje kultūroje ir vietos bendruomenėje veikiančių tinklų stiprume ir įvairovėje“. Tokiose grupėse kuriamas ir naudojamas bendras išteklių (procedūrų, žodžių, pasakojimų, žanrų, simbolių, sampratų, veiksmų, priemonių) repertuaras, kuris užtikrina įsitraukimą ir praktiką, bendrą istorijos ir nuolatinę žinijos transformaciją pagrįstos tapatybės pojūti. Šias grupes taip pat galima vadinti praktikos bendruomenėmis – dalyvavimo mokymosi bendruomenėmis, nariams teikiančiomis prieigą prie jose sukurtų kompetencijų ir sampratų, bet tuo pačiu priklausančiomis nuo jų individualių patirčių ir pažiūrų, kurių reikia naujoms išvalgoms tirti ir kurti.

Analizuodama alternatyvų religingumą kaip individualizuotą religiją Wanless (2021; pgl. Kapusta ir Kosticová, 2020) parodo, kad asmens subjektyvumą

prioretizuojantis ir religinį autoritetą individualiam žmogui priskiriantis individualizuotas religingumas nebūtinai atmeta socialines sąveikas, ryšius ir bendruomeniškumą. Nepaisant pabrėžiamo individualizmo, asmens autonomijos, tikėjimų įvairovės ir vengimo susisiekti su institucijomis, bent daliai alternatyvaus religingumo praktikų bendruomeniškumas, bendruomenės idėja ir jos pojūtis yra labai svarbūs. Individualizuoto religingumo praktikų socialumas ir bendruomenei teikiama vertė neprieštarauja jų individualizmui ir asmens autonomijai – „jų individualizacija yra ne atomizuota, o socialiai išsiskaidusi [...] Jų dėmesys religinei bendruomenei grindžiamas supratimu, kad ir jie patys, ir jų bendraminčiai yra veiksnio centrai, turi autentišką savimone ir empatiškai reaguoja į kitus. Šis ryšių idealas glaudžiai siejasi su pojūčiu, kad bendra praktika yra veiksmingesnė, supratimu, kad socialinė sąveika yra natūralus ir autentiškas veiklos būdas, ir moraliniu sąveikos imperatyvu“ (Wanles, 2021, 156).

Panašiai Blochas (1998) teigia, kad grupinės praktikos leidžia patirti solidarumo su kitais jausmą ir bendruomenės pojūtį, tuo pat metu išsaugant asmens autonomiją. Anot šio mokslininko, alternatyvus religingumas atspindi platesnes socialines įtampas, susijusias su tuo pačiu metu jaučiamais socialinio solidarumo ir individualią asmens autonomiją įgalinančio įvairovės toleravimo poreikiais (Bloch, 1998). Griežtų organizacijų ir dogmų vengimas teikia bendrumo ir kuria socialinį solidarumą tarp alternatyvaus religingumo praktikų, kurie kritikuoja socialines normas ir institucijas ir, pasitelkdami naujus komunikacijos kodus bei vaidmenis, bando jas pakeisti. Taip praktikų patirtis gali nukreipti į bendros tapatybės, normų, vertybių ir bendruomenės kūrimą.

Atsižvelgiant į aptartą religinio bendruomeniškumo apskritai ir alternatyvaus religingumo bendruomeniškumo konkrečiai problematiką, pastarojo analizei verta derinti dvi bendruomenės sampratas, atspindinčias skirtingus, bet alternatyviam religingumui vienodai svarbius aspektus – Anthony Coheno (1985) pristatytą bendruomenės kaip simbolinio konstrukto ir Heidi Campbell (2004, 2012a, 2012b) išplėtotą tinklinės religinės bendruomenės idėją.

Cohenas pasiūlė vieną iš simbolių bendruomenės konceptualizavimo prieigų, kurios telkiasi į simbolinę socialinio gyvenimo logiką ir gilinasi, kaip bendruomenė atsiranda kaip socialinio gyvenimo ypatybė, kaip žymima ir priskiriama narystė bendruomenėje ar kaip bendruomenės sampratos įgyja reikšmės (Rapport ir Overing, 2000). Jam bendruomenė yra simbolinis konstruktas, atsirandantis iš situacinio vienos socialinę grupę nuo kitos žymimos ribos suvokimo. Žvelgdamas į žodžio „bendruomenė“ vartojimą, Cohenas (1985) išskiria dvi susijusias reikšmes: tai yra grupė žmonių, kurie turi kažką bendra, kas juos išskiria iš kitų grupių.

Tad bendruomenė tuo pačiu metu nurodo panašumą ir skirtingumą ir išreiškia santykį: bendruomenės opoziciją kitiems socialiniams dariniams. Todėl čia labai svarbi riba – ji atsiranda dėl būtinos socialinės sąveikos su kitais socialiniais dariniais ir įkūnija bendruomenės tapatybę. Ribą nurodančiu simboliu gali būti ritualai, veiksmai, žodžiai ar objektai, vartojami ypatingomis progomis ar kasdieniame gyvenime. Čia svarbu, kokias reikšmes žmonės suteikia ribai, t. y. simbolinis bendruomenės ribos aspektas, ir šia prasme bendruomenė yra iš esmės protinis konstruktas ir „egzistuoja jos narių prote“ (Cohen, 1985, 98).

Šio tyrimo kontekste svarbi ir Coheno simbolio samprata bei kai kurie ankstesnių bendruomenės teorijų kritikos aspektai – jie atskleidžia ne tik jo bendruomenės koncepciją, bet ir jos tinkamumą šioje studijoje analizuojamiems atvejams. Coheno simbolio sampratoje svarbu tai, kad pastarasis ne nurodo ar reprezentuoja kažką kitą, bet tai, kad simbolio vartotojai gali teikti jam reikšmes, ir juos vienija ne konkrečios reikšmės, bet pats simbolis kaip jų nešėjas. Šios reikšmės dažnai būna labai įvairios. Anot Coheno (1985, 20), „bendruomenėje randamas „bendrumas“ neprivalo būti vienodumas. Tai *formų* (elgesio būdų) bendrumas, o jų turinys (reikšmės) tarp jos narių gali gerokai skirtis. Bendruomenė triumfuoja tada, kai ši įvairovė *suvaldoma taip*, kad vidiniai nesutarimai nepakerta išorėje matomos darnos, kurią išreiškia bendruomenės ribos“.

Remdamasis savo lauko tyrimais ir kitų mokslininkų įvairių laikotarpių ir regionų kultūrų tyrimais, Cohenas išplėtojo bendrą, t. y. bet kokiems kontekstams taikytiną, teoriją. Nors ši teorija toli gražu nėra skirta tik religinėms bendruomenėms paaiškinti, įvairiems jos aspektams atskleisti Cohenas ne sykį kalba apie religinius darinius. Pavyzdžiui, kvestionuodamas požiūrį, kad bendruomenėje egzistuoja jos narius vienijanti pažiūrų vienovė, jis pasitelkia katalikų ir anglikonų pavyzdį: „Žmogaus savęs apibūdinimo anglikonu ar kataliku nereikėtų laikyti tikslu jo tikėjimų apibūdinimu. Tai yra afiliacijos, o ne filosofijos apibūdinimas. Bet kokie du katalikai gali vienas kitam sakyti „Aš tikiu į Dievą“ ir, kadangi žodynas jiems yra bendras, jie gali įsivaizduoti, kad „supranta“ vienas kitą. Tokia prielaida dažnai būtų neteisinga: žodžiai „Dievas“ ir „tikėti“ jiems abiem gali reikšti gana skirtingus dalykus. Panašiai tikėjimo išraiškai jie naudoja tas pačias simbolines formas – mišias, klūpojamą, kryželio nešiojamą – ir vis dėlto abu gali jomis išreikšti gana skirtingus dalykus“ (Cohen, 1985, 72). Šis bendruomenės ribas konstruoti padedančių simbolių daugiareikšmiškumas, leidžiantis egzistuoti narių individualybės atitinkančiai reikšmių, idėjų ir interpretacijų įvairovei, ypač naudingas bandant suprasti alternatyvaus religingumo bendruomeniškumą.

Coheno samprata padarė didžiulę įtaką ir, nieko keista, sulaukė įvairios kritikos. Pavyzdžiui, ji kritikuota dėl to, kad pernelyg telkiasi į kultūrinę bendruomenės dimensiją ir visiškai ignoruoja socialinę (Delanty, 2003)³. Telkimas į kultūrinę dimensiją nestebina, turint omenyje jo prieigą, kurios pasirinkimą leidžia suprasti ir jo studijoje pateikta ankstesnių teritorija, struktūrinė forma ir specifiniais ryšiais grindžiamų bendruomenės sampratų kritika. Vis dėlto, kaip matėme, specifiniai ryšiai ir struktūrinė forma yra labai svarbūs su kultū terpe siejamo alternatyvaus religingumo požymiai, todėl šiame tyrime bendruomenės kaip simbolinio konstrukto samprata derinama su tinklinės bendruomenės samprata.

Tinklinės religinės bendruomenės samprata pasiūlyta pradėjus tirti ir mąstyti naujų medijų, interneto ir su jomis susijusių informacijos srautų poveikį visuomenei ir jos socialiniams ryšiams ir ypač susidomėjus virtualių bendruomenių reiškiniais. Šių bendruomenių atsiradimas ir bandymai jas suprasti padarė didelę įtaką tiek bendruomenės apskritai, tiek religinės bendruomenės konkrečiai konceptualizavimui (Campbell, 2012a). Pastebėta, kad virtualios grupės dažnai veikia šiek tiek kitaip nei tradicinės religinės institucijos: jei pastarosios dažnai funkcionuoja kaip glaudžiai susietos, griežtos narystės ir teritorijos apibrėžiamos socialinės struktūros, virtualiosios veikia kaip takūs socialiniai tinklai, pasižymintys įvairaus lygio religine afiliacija ir įsipareigojimu. Šiai naujai, tiek virtualiuose, tiek nevirtualiuose kontekstuose veikiančios bendruomenės struktūrinei formai apibūdinti Campbell pasitelkia „tinklinės bendruomenės“ terminą.

Tinklinė religinė bendruomenė nurodo bendruomenes, veikiančias kaip takūs, nuolat besiformuojantys, skirtingos gelmės ir labai personalizuoti socialiniai tinklai, kurių dalyviai pasižymi įvairaus lygio religine afiliacija ir įsipareigojimais ir vienu metu gali dalyvauti keliuose tinkluose. Tokia bendruomenė praktikuoja tinklinę religiją – religinę praktiką ir kultūrą, kur ryšiai, tapatybės ir tikrovės formuojamos per laisvas afiliacijas, kurios atsiranda dėl individo preferencijų, o ne dėl tradicinių hierarchiškai kuriamų nekintančių santykių. Tinklinei religinei bendruomenei būdinga kaupiamoji (angl. *storried*) tapatybė, kintantis autoritetas, susiliejančios (angl. *convergent*) praktikos ir daugiavietė tikrovė. Platesnėje visuomenėje besikeičiantį savimonės suvokimą atspindinti kaupiamoji tapatybė nurodo religinę savimonę, kuri nuolat kinta, bet išlaiko vienovę dėl sąsajos su pasirinktu naratyvu. Individas gali surinkti savo tapatybę iš daugelio elementų ir atlikti ją naujais būdais, naudodamas daugybę šaltinių, pasitelkiamų susieti šią tapatybę su grupe ar patirtimi. Atsiradus

³ Apie kitus Coheno teorijos kritikos aspektus žr., pavyzdžiui, Blackshow, 2010.

naujiems informacijos srautą kontroliuojantiems veikėjams ir autoriteto vaidmenims, vyksta pokyčiai religinėse galios struktūrose: tinklinėje bendruomenėje savo poziciją ir kontrolę bandančių įtvirtinti autoritetų konkurenciją didina prieinamų idėjų ir praktikų šaltinių įvairovė; šie procesai kelia legitimumo, autentiškumo ir statuso socialinėje sferoje klausimus. Susiliejanči praktika nusako religinių ritualų ir informacijos iš daugybės šaltinių suliejimą, leidžiantį individui kontroliuoti savo dalyvavimą. Čia tinklinė sąveika sukuria galimybes itin individualizuotoms ir hibridinėms praktikoms bei žinojimo režimams (Campbell, 2012b).

Ši samprata tinkama ir iš tiesų taikoma ir kontekstuose, kuriuose naujųjų medių ir interneto poveikis mažas ar jo iš esmės nėra. Pradžioje susitelkę į interneto ir informacinių technologijų poveikį naujam bendruomeniškumui, vėliau Castellsas pastebėjo, kad socialinius santykius keičia ne pačios informacijos ir komunikacijos technologijos, bet individualizmo ir ypač tinklinio individualizmo atsiradimas; virtualios bendruomenės tiesiog suteikia formą tokiam individualizmui (Castells, 2001; Delanty, 2003). Kaip teigia Campbell (2012b), tam tikrais atžvilgiais kai kurios tinklinės religijos ypatybės – pavyzdžiui, remiantis daugeliu šaltinių kuriamos susiliejančios religinės praktikos ar kaupiamosios tapatybės – nėra naujos. Internetinės praktikos atspindi visuomenės socialinės praktikos supratime vykstančius pokyčius; šios mokslininkės išskirtos virtualios tinklinės religijos ypatybės gali būti suvokiamos kaip žymenys, nusakantys šiuolaikinę socialinę terpę, kurioje egzistuoja didelė Vakarų religinės kultūros dalis.

Religinės bendruomenės kaip tinklo metafora grindžiama analizės perspektyva taikoma ne tik virtualių religinių praktikų ir bendruomenių tyrimuose. Religijos tyrimuose populiarėja socialinių tinklų analizės metodologija, skatinanti bendruomenės matyti visų pirma ne kaip erdvines ar geografines, o socialines struktūras, tarpasmeninių ryšių tinklus, kurie teikia paramą, informaciją, priklausymo jausmą ir socialinę tapatybę (Wellman, 2001). Anot Campbell (2004, 2012a), daug šiuolaikinės visuomenės žmonių gyvena ne vienoje statiškoje religinėje bendruomenėje, o tarp daugybės religinių tinklų, kurie nuolat randasi, skiriasi gyliu ir yra labai personalizuoti. Todėl tinklo metafora tiksliau apibūdina šiuolaikinius santykių modelius religinėse bendruomenėse, suteikia svarbų naują naratyvą ir tyrimo priemonę, leidžiančius tirti šiuolaikinėse religinėse organizacijose ir grupėse atsirandančius santykius ir sąveikas.

Čia pasitelkiamos sampratos, suformuotos analizuojant bendruomeniškumą ir alternatyvaus religingumo apraiškas Vakaruose, kur šis religingumas sietas su vėlyvosios modernybės visuomenių neoliberaliuoju kapitalizmu ir globalizuota vartotojų kultūra (Heelas, 1999; Possamai, 2007; Salamon, 2001; York, 1995). Be to,

alternatyvus religingumas ir jo raiška platesnėje visuomenėje, kartu ir susiję bendruomeniškumo aspektai kito: pavyzdžiui, mokslininkai kalba apie didėjančią institucionalizaciją, alternatyvaus religingumo idėjų įsitvirtinimą masinėje kultūroje. Akivaizdu, kad ne visi alternatyvaus religingumo ir jo bendruomeniškumo apibūdinimai apibūdina jį kaip tokį – kai kurie gali būti taikomi tik konkrečiu laikotarpiu ir sociokultūriniame kontekste. Atsižvelgiant į pagrįstai kvestionuojamą nereflektuotą Vakaruose suformuotų praktikų analizės pagrindų pasiūlytų koncepcijų ir teorijų taikymą kitų pasaulio regionų – įskaitant sovietinį ir posovietinį – praktikoms ir procesams paaiškinti, verta klausti ir apie vakarietiška patirtimi pagrįstų religinio bendruomeniškumo koncepcijų tinkamumą vėlyvojo sovietmečio Lietuvos reiškinių analizei.

Sovietmečio ypatybės

Rašydama apie Sovietų Sąjungos alternatyvaus religingumo praktikus, Menzel (2012, 161) pastebėjo, kad „nuo XX a. septintojo iki devintojo dešimtmečio mistinės patirties siekiantys ieškotojai ezoterines žinias rinko vienuose. Kai kurie vyko į geologines ar meteorologines ekspedicijas, įsikurdavo atokiose vietose tundroje ar taigoje tolimoje Šiaurėje ar Rytuose; kiti sekdamo Rusijos ortodoksų vienuolių mistikų ir atsiskyrėlių (*otšelniki*) tradicija. Bet daug dažniau ezoterikai likdavo sostinėse, burdamiesi į įvairius rašytojų, menininkų, mokslininkų ratelius. Kiekvienas ratelis turėjo mokytoją ir mokinius [...]. Kadangi pavojus būti areštuotam visuomet buvo didelis ir daug okultinio pagrindžio narių buvo nuteisti kalėti lageriuose ar paguldėti į psichiatrines ligonines, visi rateliai buvo itin uždari. Vis dėlto tai neužkirto kelio intensyviai socialiniam ir erdviniam mobilumui“. Šiam pagrindžiui apibūdinti mokslininkė pasitelkė ir kultų terpės terminą. Lietuvos kontekste jį naudoja Ališauskienė (2012, 152), tiesa, taikydama jį posovietiniams dariniams: „Ši terpė, priešingai nei Vakarų visuomenėse, nevystė sąmoningo tapatinimosi su daugiau ar mažiau sutelktu „judėjimu“. Ji suformavo tam tikrą religingumo formą, kur individai laisvai pasirenka ir konstruoja savo tikėjimą iš visokiausių prieinamų religinių ir dvasinių idėjų, nebūtinai įsitraukdami į religines organizacijas.“ Apžvelgdama terpės ištakas mokslininkė pastebėjo, kad Naujojo amžiaus judėjimo idėjos Lietuvą pasiekė jau sovietmečiu, bet apie terpės atsiradimą, iš esmės siejamą su šių idėjų pasirodymu viešumoje, rašo tik kalbėdama apie XX a. paskutinį dešimtmetį: „Naujojo amžiaus reiškinyje ir kultų terpė Lietuvoje susiformavo paskutinį XX a. dešimtmetį [...]. Nors Naujojo amžiaus reiškinyje viešumoje galėjo atsirasti tik atgavus nepriklausomybę, Naujojo amžiaus idėjos Lietuvą pasiekė jau sovietmečiu“ (Ališauskienė, 2012, 154). Norint įvertinti kultų terpės kategorijos ir šios terpės

bendruomeniškumui analizuoti pasirinktų bendruomenės sampratų tinkamumą Lietuvos vėlyvojo sovietmečio alternatyvaus religingumo bendruomeniškumui suprasti, reikia aptarti kelis sovietinio konteksto aspektus: sovietinę religijos politiką, sovietinę, ypač vėlyvojo sovietmečio, modernybę ir jos variantus bei jų poveikį šio laikotarpio alternatyvaus religingumo ir jo bendruomeniškumo formavimuisi.

Sovietų Sąjungos ir socialistinių šalių religijos politika ir jos įgyvendinimo priemonės laikui bėgant keitėsi ir įvairiuose regionuose buvo nevienodos. Pradžioje jos buvo nukreiptos pirmiausia prieš institucinę religiją, ribojant jos įtaką viešajame gyvenime, įvairias religines veiklas, atimant religinių institucijų turtą, įskaitant bendruomeninėms religinėms apeigoms skirtus pastatus, galiausiai vykdant represijas prieš dvasininkus ir kitus religinius lyderius ir veikėjus, vėliau sustiprėjo pastangos religiją kontroliuoti. Vėlyvuju sovietmečiu siekta įveikti religingumą, nusitaikius į tikėjimą ir praktikas, diegiant mokslinę pasaulėžiūrą ir sekuliarias apeigas. Iš esmės visu sovietmečiu drausta ar itin ribota religinė socializacija, religinės spaudos leidyba ir jos platinimas, prieiga prie nesunaikintos anksčiau išleistos spaudos; kontroliuota ir ribota migracija (Streikus, 2006; Streikus, Kuzmickaitė ir Šimkūnas, 2015; Ramet, 1993; Smolkin, 2018). Taip sovietų režimas darė įtaką ne tik tikėjimui religiniais mokymais ir jų sklaidai, bet ir religinės veiklos formoms bei bendruomeniškumui: persekiojamos grupės kūrė pagrindines bendruomenes, formavo kitokį bendruomeniškumą, ryšius tarp grupės narių ir santykį su visuomene. Anot Kapaló ir Povedák (2022), religinis pagrindis pasižymėjo labai įvairiomis praktikomis, veikėjais ir bendruomenėmis, kurių patirtį formavo valstybės saugumo struktūrų veikla, sekimas ir įkalinimas; veikėjų, bendruomenių ir jų veiklų raidą stipriai veikė jų pastangos pasislėpti nuo valstybės ir išvengti jos kontrolės.

Įvairių religinių organizacijų atžvilgiu šios religinės politikos priemonės taikytos nevienodai. Visoje Sovietų Sąjungoje režimas kovojo su religinėmis daugumomis, Lietuvoje – Katalikų bažnyčia. Anot McBrien ir Naumescu (2022), nebuvo toleruojamos etnines-nacionalines ribas peržengiančios religinės mažumos. Iš tiesų, kaip ir kitur Sovietų Sąjungoje,⁴ žinomos, nors ir gerokai mažiau tirtos valstybės persekiotos religinės mažumos, pradėjusios veikti Lietuvoje tiek iki sovietmečio, tiek sovietmečiu: pavyzdžiui, įvairios krikščioniškos denominacijos (Streikus, 2006; Ališauskienė, 2023), Jehovos liudytojai (Ališauskienė, 2023), teosofai (Vanagas, 1998), krišnaitai (Pranskevičiūtė ir Juras, 2014; Pranskevičiūtė, 2021) ar budistai (Laudere,

⁴ Apie religinių mažumų ir ypač naujųjų religinių judėjimų persekiojimą kitose Sovietų Sąjungos respublikose žr. Menzel, 2012.

2013). Remdamiesi šiais persekiojimo pavyzdžiais, kai kurie mokslininkai sovietmečio alternatyvaus religingumo santykį su valstybe nusakė kaip pasipriešinimą ar pogrindį (plg. Pranskevičiūtė, 2014). Kiti tyrėjai, pavyzdžiui, Ališauskienė (2012, 152), pastebėjo ir religijos politikos nulemtus suvaržymus, ir toleranciją: „Pagrindė dėl religinės laisvės suvaržymo Sovietų Sąjungoje Naujojo amžiaus terpė Lietuvoje susiformavo vėliau nei Vakaruose ir negalėjo atsirasti kaip Naujasis amžius siaurąja prasme. Vis dėlto sovietų antireliginė politika ezoterinėms ir parapsichologinėms veikloms dažniausiai buvo atlaidesnė nei organizuotai religijai.“ Galiausiai pastaruoju metu vis daugiau dėmesio skiriama alternatyvaus religingumo ryšiui su sovietine ideologija ir jo raiškai įvairiose kultūros ir mokslo srityse aptarti, dažnai niveliuojant grupių skirtumus ir siekiant paneigti jo opoziciškumą (Putinaitė, 2021; plg. Kellner, 2018).

Iš tiesų sovietmečiu religija – tiek daugumos, tiek mažumos – nebuvo tik naikinama ir neegzistavo tik pogrindyje. Čia galima prisiminti, kad su liberaliuoju kapitalizmu siejamas sekuliarizmas, kurio pagrindu buvo išplėtos religijos kaitos modernybėje teorijos, nėra universalus: sovietinis sekuliarizmas yra vienas iš galimų sekuliarizmo variantų, turintis ir panašumų, ir skirtumų nuo Vakarų Europos atitiktens. Pelkmansas (2009, 5) pastebėjo, kad „nors sovietų valdžia buvo išskirtinė tuo, kaip kovojo su religijos raiška, tuo pat metu ji tvirtai rėmėsi vakarietišku modernybės projektu. Kaip ir Vakaruose, vienas iš esminių šalutinių šio modernistinio projekto rezultatų buvo religijos pavertimas objektu. Šis projektas puoselėjo modernią sampratą, kad religija yra atskira kategorija ir individai gali apsibrėžti savo požiūrį jos atžvilgiu“. Kita vertus, vakarietiškas sekuliarizmas grindžiamas vakarietiška protestantiška patirtimi ir sampratomis, kur religija visų pirma siejama su tikėjimu. Sovietinis sekuliarizmas skyrėsi ne tik tuo, kad buvo neliberalus, bet ir sąsaja su ortodoksine krikščionyste bei islamu kaip pagrindinėmis religinėmis tradicijomis bei dar imperinėje Rusijoje įtvirtinta religijos ir etninės tapatybės sąsaja. Valstybė toleravo dalį religinės praktikos elementų ir kai kuriais atvejais gyvenimo ciklo ar su namais susijusius ritualus panaudojo savo tikslais. Sekuliariame viešajame gyvenime jie dažnai demonstruoti kaip kultūros elementai, integruoti į scenoje atliekamas perkurtas liaudies tradicijas. Religinės ir etninės tapatybių derinys lėmė skirtingą individualizmo vertinimą, privačios ir viešos erdvės perskyrą, tikėjimo ir priklausymo reikšmę. Dėl giliai į sovietinių piliečių gyvenimą įsiskverbiosios religijos ir etninės tapatybės sąsajos religija suprata ne tiek kaip religiniai turiniai, kiek kaip etninė priklausomybė, ir tokia sampyna lėmė, kad žmonėms buvo sunkiau atsiversti į kitą religiją. Be to, kai kurios religinės vertybės ir normos susipynė su sovietinėmis; religinės idėjos, praktikos ir institucijos formavosi kaip

atsakas į sovietinę patirtį (McBrien ir Naumescu, 2022; Luehrmann, 2011; Smolkin, 2018; McBrien, 2017; Pelkmans, 2009).

Kai kurios religinės idėjos ir praktikos galėjo nepatekti nei į legalią, nei į nelegalią religijos sritį, kaip jas apibrėžė sovietinis sekuliarizmas, o tarptautinė kultūros paveldo, dvasingumo ar mokslo srityse. Jau minėta, kad religija galėjo reikštis kultūros srityje: kultūra laikyta ideologiškai priimtina religijos forma ir „religija kaip kultūrinis artefaktas galėjo derėti su sovietine gyvensena“ (Smolkin, 2018, 201). Nemažai dėmesio sulaukė ir vadinamoji dvasinė kultūra ar dvasingumas, kurį sovietų ideologai plėtojo kaip alternatyvą religijai ir kovos su religija priemonę (Smolkin, 2018; Remmel ir Sillfors, 2018; Putinaitė, 2007). Ilgainiui šis dvasingumas įtraukė daug nuorodų į įvairias religines tradicijas; liaudies krikščionybė ir ikikrikščioniškos tradicijos į šiuo terminu žymimą kultūrą buvo integruotos ir dėl jo sutapimo su dvasine kultūra kaip sovietinės etnografijos iš ikisovietinės etnologijos paveldėta liaudies kultūros elementų klasifikacijos kategorija. Mokslas ir religija Sovietų Sąjungoje taip pat nebuvo akivaizdi vienas kito priešingybė; mokslo, valstybinio ateizmo ir religinio tikėjimo sąveika buvo prieštaringa ir neretai netikėta: 5–9-ajame dešimtmečiais religijos ir ateizmo kaip socialinio mokslo objektų suvokimas nuolat keitėsi, o tiksluosiuose moksluose vis išskildavo okultinės temos (Smith, 2016; Andrews, 2016). Akivaizdu, kad ilgainiui ribos tarp šių sričių tapo neaiškios, žmonėms sąvokas, idėjas ir veiklas interpretuojant ir naudojant kitaip, nei buvo numatyta sovietų ideologų.

Nepaisant bendros patirties ir sovietinėje bei socialistinėje erdvėje itin panašiai susipynusių religinės, etninės ir nacionalinės tapatybių, mokslininkai Vidurio ir Rytų Europoje bei sovietinėje Azijoje pastebėjo ir ryškių religijos politikos, jos įgyvendinimo ir pasekmių skirtumų, kuriuos visų pirma galima aiškinti šių regionų ikisovietinių ekonominės ir politinės organizacijos modelių, respublikų įjungimo į Sovietų Sąjungą ar socialistinį bloką būdų ir jų daugumos religijų skirtumais (McBrien ir Naumescu, 2022). Pavyzdžiui, šių tapatybių sampynos kontekste galima paminėti, kad nors 8–9-ajame dešimtmečiais Lietuvos viešojoje kultūroje kaip kultūrinis lietuvių paveldas pasirodė daugumos religijos katalikybės vaizdinių, ideologai aktyviau palaikė pagonybės kaip tikrosios lietuvių religijos viziją (Mačianskaitė, 2019; Streikus, 2003; Putinaitė, 2007; Rudling, 2017).

Ši kintanti ir sovietinėse respublikose kiek besiskyrusi religijos politika buvo svarbi sovietų modernybės dalis. Gerokai platesnes pasekmes religiniam bendruomeniškumui turėję šios modernizacijos procesai Lietuvoje iš dalies sutapo su bendrais modernizacijos procesais, kurie buvo būdingi daugeliui pasaulio šalių, iš dalies buvo nulemti specifinės modernizacijos Sovietų Sąjungoje ir iš dalies turėjo

specifinių ypatybių, susijusių su šalies ikisovietine ir sovietine raida. Kaip ir Vakarų visuomenių pirmoji modernybė, sovietmečio Lietuvos modernybė pasižymėjo industrializacija, urbanizacija, sudėtingu darbo pasidalijimu, stipria socialine diferenciacija, masinio švietimo plėtra, mokslo ir technologijų išsigalėjimu, scientistine ideologija ir optimistine žmonijos istorijos samprata (Leonavičius, 2002, 2008; Ališauskienė ir Samuilova, 2011; Ališauskienė, 2021). Šie procesai ir vėlyvuoju sovietmečiu išaugusi masinė vartojimo prekių gamyba ir vartojimas lėmė klasės, panašios į Vakarų vidurinęją klasę, susiformavimą – visi šie aspektai labai priartino Sovietų Sąjungą prie kapitalistinių šalių (Klumbytė ir Sharafutdinova, 2013). Vis dėlto porą dešimtmečių po II pasaulinio karo Sovietų Sąjungoje vykęs ekonominis augimas ir sparti technologinė plėtra 8-ajame dešimtmetyje sulėtėjo ir atsiliko nuo jų plėtros Vakaruose, ypač informacinių ir komunikacinių technologijų srityse (Castells, 2001). Jei Sovietų Sąjungoje urbanizacija vyko greičiau nei Vakaruose ir buvo neatsiejama nuo stalininės priverstinės modernizacijos, Lietuvoje urbanizacija ir industrializacija įgyvendintos dar sparčiau nei daugelyje kitų sovietinių respublikų (Davoliūtė, 2013) ir skyrėsi įvairiais kitais aspektais (Leonavičius, Žilys ir Baltrušaitytė, 2021).

Vienas reikšmingiausių sovietinės ir Vakarų modernybių skirtumų – nevienodas požiūris į individualizuotam alternatyviajam religingumui labai svarbų individualizmą. Lietuvos mokslininkų darbuose su juo susijusios kategorijos dažnai minimos priešpriešinant šias modernybes: Vakarų visuomenių socialinės sutarties teorija sovietinėse visuomenėse buvo tik imituojama; vakarietiška modernybei ypač reikšminga savimonės (angl. *self*) samprata sovietmečio modernizacijos metu tapo kolektyvistinė ir buvo palaikoma dirbtinai. Modernioms vakarietiškomis visuomenėms būdingas politinis ir etinis individualizmas, liberalusis utilitarizmas, kapitalistinė ekonomika ir rinka, o modernioms sovietinėms visuomenėms – totalitarinis režimas, vartojimo ribojimas, valstybinio socializmo ekonomika ir centralizuotas paskirstymas. Lietuvos sovietinei moderniai visuomenei trūko Vakarų moderniose visuomenėse įtvirtinto individo prioriteto valstybės ir visuomenės atžvilgiu (Leonavičius, 2002; Ališauskienė ir Samuilova, 2011). Tuo tarpu kai kurių užsienio tyrėjų darbuose, analizuojančiuose įvairias kultūros ir socialinio gyvenimo sritis, galima rasti gerokai sudėtingesnę individualizmo ir kolektyvizmo dinamikos Sovietų Sąjungoje vaizdą. Yurchakas (2006, 11) mini sovietiniam žmogui keltus vienas kitam prieštaraujančius tikslus: „Sovietinis pilietis buvo kviečiamas visiškai atsiduoti partijos vadovybei, praktikuoti kolektyvistinę etiką ir nuslopinti individualizmą, bet tuo pačiu metu tapti apsišvietusiu ir savarankiškai galvojančiu asmeniu, siekiančiu žinių, smalsiu ir kūrybingu.“ Panašiai prieštaras, susijusias su

kolektyvizmo ir individualizmo vertybių puoselėjimu 8–9-ojo dešimtmečių ideologiniame ir viešajame diskurse pastebėjo Paretskaya (2013). Sovietmečio formaliuose kolektyvuose ir instituciniuose kontekstuose bei neformaliuose tinkluose, subkultūrose ir draugų ratuose individualizaciją formavusias praktikas tyręs Kharkhordinas (1999) teigia, kad šių praktikų apžvalga atskleidžia įvairias veiklas, sovietinę visuomenę parengusias į posovietinį diskursą įtraukti visus keturis Vakarų tradicijoje individualizmą apibūdinančius jo reikšmės elementus: pagarbą atskiram asmeniui, asmens autonomiją, privatumą ir saviugdą.

Anot Kharkhordino (1999), Sovietų Sąjungoje individualizacija buvo susipynusi su pagrindinio sovietinės visuomenės socialinio vieneto – kolektyvo – formavimusi. Individualizacija vyko jau valdant Stalinui, bet ją grindžiančioje individualizmo sampratoje iš esmės buvo tik vienas iš keturių minėtų elementų – saviugda. Chruščiovo valdymo metai pasižymėjo ne tik liberalumu, bet ir sustiprėjusiais socialinės kontrolės mechanizmais ir pastangomis išplėsti kolektyvizaciją – „nustatyti ir suvaryti į kolektyvus tuos retus asmenis, kurie kažkokiu būdu egzistavo savarankiškai sistemos plyšiuose“ (Kharkhordin, 1999, 280; plg. Panchenko, 2021). 7-ajame dešimtmetyje darbuotojų, ugdytinių ir partijos narių pasiekimų ir elgesio svarstymas kaip individualizacijos forma tapo ritualizuotomis praktikomis ir išplito į neformalią draugų sferą. Individo prisistatymo svarbioms grupėms, savęs formavimo ir saviugdą praktikose vykusią individualizaciją toliau stiprino auganti vartojimo kultūra. Nors dalis mokslininkų iki šiol linkę nuvertinti vėlyvojo sovietmečio materialinę gerovę ir vartojimo galimybes, vietoj jų pabrėždami prekių trūkumą ir jo sukurtas praktikas, kiti neabejoja išaugusių vartojimo galimybių ir jų paskatintų socialinių pokyčių poveikiu Brežnevo modernizacijos įgyvendinimui ir individualizmo stiprėjimui. Vartojimas tikrai buvo ribotas, bet Brežnevo valdymo laikotarpiu jis tapo kanalu, kuriuo į sovietinę visuomenę atkeliavo keli modernių Vakarų visuomenių bruožai – individualizacija, privatizacija, komercializacija ir modernių technologijų naudojimas kasdieniame gyvenime (Chernyshova, 2013).

Kartu su sovietine religijos politika ir platesne modernizacija ši individualizmo raida veikė ir religines daugumas, ir alternatyvaus religingumo terpę. Anot Ališauskienės (2021), kaip ir Vakarų visuomenių modernizacija, sovietinė lėmė religijos privatizavimą ir individualaus religingumo formavimąsi, jo atsiskyrimą nuo bendruomeninio gyvenimo. Anot Pelkmanso (2009), sovietinė modernizacija suardė bendruomeninius ryšius ir įdiegė naujas asmens, kultūros ir religijos sampratas, leido žmonėms save suvokti kaip turinčius tapatybę ir galinčius pasirinkti bei į ją integruoti naujus elementus. Procesas, kurio dėka žmonės ėmė suvokti turį religinę tapatybę, ir religijos pavertimas objektu bei jos ryšys su buvimu asmeniu

įgalino juos atsiversti į kitą religiją ir konstruoti save pasitelkiant vienokį ar kitoki santykį su religija.

Individualizmo ir alternatyvaus religingumo sąsaja atsiskleidžia Honey (2013) sovietinių ir posovietinių Maskvos jogos ratelių tyrime. Ši mokslininkė teigia, kad juose sovietiniai žmonės mėgavosi kūrybinėmis paieškomis, buvo skatinami užsiminti saviugda ir savarankišku mąstymu bei plėtojo savas individualizmo ir kolektyvizmo sampratas, kuriose susipynė individualių ir socialinių teisių sampratos. Šiuose rateliuose tarpo individualizmą skatinančios praktikos, bet nariams ne mažiau svarbus buvo ir stiprus bendruomenės pojūtis. Kaip rašo Honey (2013), „sulaukdami palaikymo kolektyvinėse erdvėse, kuriose užsiėmė asmeniniu tobulėjimu, praktikai kūrė unikalias interpretacijas, kurios matomos šiandien ir dažnai klaidingai suprantamos kaip neoliberalios vesternizacijos ženklai. [...] Sovietinių laikotarpiu unikalūs procesai ir sąveikos formavo konkrečiam kontekstui būdingą „individualizmo“ ir „kolektyvizmo“ sąvokų supratimą ir požiūrius į jas, kurių negalima tapatinti su taip pat kultūriškai sukonstruotomis tokių idėjų sampratomis Vakaruose“.

Honey (2013) sovietmečio jogos ratelius apibūdino terminu „išvietinta terpė“, kurį pasiūlė vėlyvąjį sovietmetį tyręs Yurchakas (2005). Jis šį terminą taikė įvairias alternatyvias kultūrines idėjas puoselėjusiems dariniams: jie veikė kaip „glaudžiai susipynę tinklai, sudaryti iš draugų ir pašaliečių, kuriuos vienijo kokie nors interesai, profesija ar diskursas. Tokie tinklai gali būti apibūdinami kaip uždarnos terpės, kurios niekada nebuvo visiškai apribotos ar izoliuotos, visada buvo radimosi ir kaitos procese ir pasižymėjo atvira ir šiek tiek kintančia naryste. Šiose terpėse formavosi ir buvo normalizuojamos individualios tapatybės, kolektyviniai dariniai, santykiai ir siekiai. [...] Ši terpė sovietinė sistema nesidomėjo, bet stipriai rėmėsi jos teikiamomis galimybėmis, finansine parama, kultūrinėmis vertybėmis, kolektyvistine etika, prestižo formomis ir pan.“ (Yurchak, 2005, 131–132). Tad vėlyvojo sovietmečio religingumo bendruomeniškumui suprasti svarbūs ir gausėjantys šio laikotarpio Sovietų Sąjungos neformalių, dažnai kaip opozicija sovietinėms formalioms struktūroms suvokiamų platesnių tinklų ir terpių tyrimai (Кукулин, 2017; Kavaliauskaitė ir Ramonaitė, 2011; Ramonaitė, 2015b; Klumbys, 2008; Weišlik, 2021; von Zitzewitz, 2021; kt.).

Vis dėlto panašiai kaip sovietinio alternatyvaus religingumo, daugiausia analizuoto telkiantis į sovietų Rusiją ir ypač pagrindinius jos didmiesčius – Maskvą ir Leningradą – atveju, šie individualizmo ir kolektyvizmo dinamikos ir platesnių tinklų ir terpių tyrimai grindžiami sampratomis, išplėtotomis daugiausia analizuojant sovietų Rusijos atvejus. Šalia daugybės kitų veiksmų, formavusių sovietinę

modernybę ir jos variantus, Kharkhordinas (1999) savo individualizmo raidos analizėje taip pat minėjo stačiatikybės sampratų ir praktikų įtaką, lėmusią individualizacijos specifiką sovietų Rusijoje – net ir vėlyvuoju sovietmečiu. Čia verta pastebėti Leonavičiaus, Žilio ir Baltrušaitytės (2021) teiginį, kad sovietinė Baltijos šalių modernizacija nuo modernizacijos kitose Sovietų Sąjungos respublikose skyrėsi ne tik dėl to, kad šios trys respublikos buvo okupuotos vėliau, tarpukariu kūrė modernias tautas ir sovietmečiu derino ikisovietinį ir sovietinį modernybės projektus, bet ir dėl Vakarų civilizacijos kultūros įtakos – ši kultūra, tikėtina, asmens ir bendruomeniškumo raidoje paliko katalikybės ir protestantizmo įspaudą. Tad akivaizdu, kad, norint suprasti vėlyvojo sovietmečio Lietuvos alternatyvaus religingumo bendruomeniškumą, negalima automatiškai taikyti nei vakarietiško koncepcijų, nei sovietų Rusijos alternatyvaus religingumo tyrimų pateiktų išvalgų – juos reikia tikrinti, o kai kurie aspektai reikalautų tolesnių tyrimų, peržengiančių šio tyrimo ribas.

2. RYTŲ RELIGINIŲ TRADICIJŲ ĮKVĖPTI TELKINIAI

2.1. Budistinės praktikos *sanghose* ir kitur

Budizmas – platus terminas, apimantis įvairias tradicijas ir jų praktikuotojus; kita vertus, tai yra ir eminė sąvoka, nurodanti tam tikrą apibendrintą dalyką, suvokiamą kaip budizmas. Iš tiesų, nors kai kurie informantai pasitelkdavo konkretesnius terminus (pavyzdžiui, dzenbudizmas, kuris vėgi nėra vienalytis), daugelis minėjo, kad patys ar jų pažinoti žmonės tiesiog domėjosi ir praktikavo „budizmą“.

Šiame skyriuje apžvelgsime darinius, kuriuos sudarė alternatyvaus religingumo praktikai, besitapatinę su budizmu ar vienaip ar kitaip praktikavę įvairias budistines tradicijas. Galima sąlyginai išskirti tris įvairiais aspektais besiskyrusius vėlyvojo sovietmečio Lietuvos budistų darinius. Pirmąjį, anksčiausią, sudarė Bidios Dandarono ir kitų Buriatijos mokytojų sekėjai. Antrasis formavosi aplink vilniečių porą, praktikavusią sinkretiškesnį religingumą. Trečiasis sietinas su „Kwan Um Zen“ mokyklos pradžia Lietuvoje. Galiausiai būta pavienių ir silpnesnius ryšius su šiais trimis dariniais turėjusių budizmo sekėjų. Lietuvos vėlyvojo sovietmečio budistų atvejis įdomus tuo, kad puikiai atskleidžia, jog šis laikotarpis kaip alternatyvaus religingumo kontekstas nebuvo vienalytis: akivaizdžiai matosi Lietuvos šio religingumo praktikų ryšių su kitų šalių bendraminčiais, priklausymo regioniniams dariniams bei budistų santykio su visuomene kaita.

Pirmasis darinys: Buriatijos budizmo praktikų grupė

Pirmasis, ankstyviausias, budistų darinys siejasi su Tibeto Gelupgos budizmo tradicija, Sovietų Sąjungos alternatyvaus religingumo praktikų atrasta Buriatijoje. Šiame krašte, kurio budizmo tradicija buvo labai sunykusi po stalininių represijų 4-ajame dešimtmetyje, budizmu susidomėję praktikai ėmė lankytis nuo 7-ojo dešimtmečio vidurio. „Tai buvo atradimas – pasirodo, galima nuvažiuoti į Užbaikalę ir rasti gyvą Indijos įsikūnijimą“ (Терентьев, 2014, 8), vėliau prisiminė po kelerių metų domėjimosi įvairiomis religinėmis tradicijomis budistu tapęs rusas Andrejus Terentjevas.

Keli lietuviai tapo budisto, budizmo tyrėjo ir filosofo Bidios Dandarono (1914⁵–1974) ir Buriatijos lamų mokiniais. Šis Gyayag linijos lamos įsikūnijimu laikytas buriatas įkūrė pirmąją ir ilgą laiką vienintelę pagrindinę budistų grupę europinėje Sovietų Sąjungos dalyje. Vaikystėje jis siekė klasikinio budistinio išsilavinimo, bet baigė ne jį, o paprastą sovietinę mokyklą, vedė ir studijavo aeronautiką Leningrade. 1937 m. buvo suimtas už tariamą dalyvavimą panmongolų sąmoksle ir dešimčiai metų išsiųstas į lagerį. Paleistas nesėkmingai bandė įsidarbinti Maskvos akademinėse institucijose, kol galiausiai grįžo į Buriatiją ir 1957–1972 m. dirbo Sovietų Sąjungos mokslų akademijos Buriatijos padalinyje. Tuo metu Dandaronas subūrė ir inicijavo mokinių grupę, kurioje šalia romantiškų Rytų išminties ieškotojų buvo jaunų, vėliau tarptautinėje akademinėje bendruomenėje gerbiamų mokslininkų iš Leningrado, Maskvos, Tartu ir Vilniaus, pavyzdžiui, rusai Aleksandras Piatigorskis, Borisas Smirnovas, Oktiabrina Volkova, Jurijus Parfionovičius ir estas Linnartas Mällis (Bėlka, 2016; Menzel, 2012). Be to, Dandaronas užmezgė asmeninius ryšius su vienuolynais Buriatijoje, Mongolijoje ir Tibete – dėl šių kontaktų 8–9-ajame dešimtmeciais į Leningradą ir Maskvą nuolat atvažiuodavo ir butuose paskaitas skaitydavo vienuoliai iš šių kraštų. 1972 m. Dandaronas buvo areštuotas ir už nelegalios budistų grupės įsteigimą nuteistas penkeriems metams, o keturi mokiniai – kalėti Ulan Udė kalėjime iki 1973 m. vasario, po to nusiųsti priverstiniam gydymui psichiatrijos ligoninėse. Iki pat mirties kalėjime 1974 m. spalio mėnesį Dandaronas bendravo su artimiausiais mokiniais, kuriems toliau aiškino savo mokymą laiškuose (Laudere, 2013).

Nuo savo kaip mokytojo veiklos pradžios Dandaronas veikė marginaliuose judėjimuose, nedariusiuose didelės įtakos vietinei Buriatijos budistų bendruomenei. Jo gyvenimo metu ir tam tikru mastu iki šiol oficialioji Buriatijos budistų bendruomenė jį priėmė su tam tikromis dvejonėmis (Bėlka, 2016). Jis skyrėsi nuo kitų Buriatijos budizmo dvasinių lyderių ir kaip toks buvo itin patrauklus ir prieinamas sekėjams iš europinės Sovietų Sąjungos dalies. Kalėdamas lageriuose Dandaronas susipažino su įvairiais Rusijos intelektualais ir studijavo Vakarų filosofiją. Galiausiai jo išplėtotas mokymas buvo Tibeto budizmo ir Vakarų filosofijos sintezė, kai kurių sekėjų suvokiama kaip „rusiškas“ ar „europietiškas“ budizmas (Гармаев, 2005). Ji alternatyvaus religingumo praktikus galėjo traukti tiek Tibeto egzotika, tiek pažįstamais filosofiniais elementais. Dėl formalaus ir neformalaus išsilavinimo jo ir europinių alternatyvaus religingumo praktikų neskyrė dideli kalbiniai ir kultūriniai

⁵ Kai kurie autoriai (pavyzdžiui, Гармаев, 2005) nurodo kitokius Dandarono gimimo metus – 1916 m.

barjerai. Be to, Dandaronas mokinystės praktiką pritaikė tuometinėms sąlygoms ir europiniams sekėjams: tai buvo ne vienuolinė, ne vieša, nuo valdžios slepiama praktika (Bėlka, 2016).

Vis dėlto Dandaronas buvo pirmasis ir garsiausias, bet ne vienintelis buriatų budistas, kuris sutiko mokyti ne buriatus. Ne vienas jų buvo baigęs mokslus Mongolijos vienuolynuose, kalintas ir vėliau dirbęs mokslo institucijose Ulan Udė kaip mokslo bendradarbiai. Alternatyvaus religingumo praktikus iš europinės Sovietų Sąjungos dalies taip pat mokė lama Buda, gyvenęs Mogoitui kaime Aginsko srityje. Apie 1980 m. grupė mokinių, daugiausia iš Leningrado ir Lietuvos, susibūrė apie lamą Žimba-Žombo Cybenovą (1904–1995), tuo metu gyvenusį Kurort Darasuno kaime Čitos apskrityje. Pirmaisiais jo mokiniais 1978 m. tapo Terentjevas ir Aleksandras Kočiarovas. Aginsko dacane tarnavęs Gombo Cybikovas mokė Algirdą Kugevičių ir leningradietį Aleksandrą Pubančą. Mokinių iš Leningrado, Maskvos ir kitų miestų turėjo lama Darmadodi Žalsaraevas iš Ivolginsko dacano. Grupė estų budistų, kuriems vadovavo Vello Vaartnou, mokėsi pas Ivolginsko dacano lamas Munko Cybikovą ir Ž. Ž. Erdynejevą (Терентьев, 2014, 173–177). Apie 1970 m. du lietuviai mokėsi pas lamą Sirenžapą Gataboną (Laudere, 2013). Didelį vaidmenį atliko ir vieno iš svarbiausių to meto Tibeto budizmo tradicijos veikėjų Bakulos Rinpočės iš Ladako apsilankymai Buriatijoje, prasidėję 1968 m., kai Sovietų režimas bandė panaudoti Kalmukijos, Tuvos ir Buriatijos budizmą Sovietų Sąjungos politikai Rytuose ir siekiui parodyti Azijos šalims „sąžinės laisvę“ Sovietų Sąjungoje. Nepaisydamas galimų nemalonumų, jis slapta susitikdavo ir su Maskvos, Leningrado bei Pabaltijo šalių budistų grupių atstovais ir individualiai perduodavo jiems mokymą ir išventinimus (Терентьев, 2014).

Budizmu besidomėję lietuviai, daugiausia susiję su akademine Vilniaus terpe ir hipių judėjimu Kaune, į dvasines mokytojų paieškas Buriatijoje leidosi 8–9-ajame dešimtmėčiais. Kartais tai darydavo važiuodami individualiai, kartais – prisijungdami prie mokslinių ekspedicijų. Kai kurie ten leisdavosi neturėdami jokių kontaktų, kai kuriems jų suteikdavo kiti bendraminčiai ar mokslininkai orientalistai. Dalis lietuvių Buriatijos budizmo mokytojus atrado per Rusijos kultūrinius centrus – Maskvos ir Leningrado akademines bendruomenes. Kaunietis Donatas Butkus (1939–2016), 1965–1968 m. studijuodamas chemiją ir farmaciją Leningrado universitete, 7-ojo dešimtmečio pabaigoje dalyvavo tyrimuose Ulan Udė Buriatijoje ir aplinkiniuose regionuose ir ten susidūrė su budizmu. Po studijų jis grįžo į Lietuvą, ėmė dirbti Vilniaus etnografiniame muziejuje ir toliau rašė darbą apie Tibeto mediciną, retkarčiais nuvažiuodamas į ekspedicijas Buriatijoje. Per šias ekspedicijas susipažino su Dandaronu, apie 1970 m. tapo jo mokiniu ir mokinių grupelės nariu

(Laudere, 2013). Antanas Danielius (1942–2002) iš pradžių nuvažiavo į Maskvą ir ten klausėsi Dandarono mokinio Piatigorskio paskaitų, bendravo su indologais ir kitais mokslininkais, paskui nuvyko į Buriatiją ir, susitikęs su mokytoju, tapo jo mokiniu, prisijungė prie daugiau nei 30 jo mokinių grupės. Kugevičius į Buriatiją išvažiavo 1979 m. neturėdamas jokių kontaktų ir tikslų adresų – tiesiog sužinojęs, kad šiame krašte yra Ivolginsko dacanas. Šis dacanas jam nepatiko, nes neatitiko jo iš knygų susidaryto budistų gyvenimo vaizdinio – kaip prisiminė vėliau, „iš knygų apie hinajaną, bendrąją mahajaną ir dženą buvau susidaręs gana asketiško budistų gyvenimo įvaizdį...“ (Kugevičius cituojamas iš Kajėnas, 2017; šis dalykas atgrasė ne vieną į Buriatiją nuvykusį alternatyvaus religingumo praktiką). Šiek tiek pabuvęs šiame dacane, pakeliavęs aplinkui ir apsilankęs pas šamanizmo praktikus, po dviejų mėnesių galvojo grįžti į Lietuvą, bet atsitiktinai išgirdo apie Aginsko dacaną. Nuvažiavo ten ir kartu su kitu mokiniu, Aleksandru Pubancu, 1979–1982 m. mokėsi pas Gombo Badmajevičių Cybikovą (Толстых, 2014; Staškevičius, 2014). Ne vienam į Buriatijos dacanus – budistų vienuolynus – keliavusiam lietuviui patarimais ir rekomendacijomis padėjo ne sykį po Buriatiją keliaavęs komparatyvistas Antanas Andrijauskas (Andrijauskas, 2012).

Buriatijoje mokėsi lietuviai mokiniai tarpusavio ryšius užmezgė įvairiu metu – kai kurie susipažino prieš keliaudami į šį kraštą, kiti – jau tapę buriatų mokytojų mokiniais ir patys nukreipė bendraminčius ten važiuoti. Pavyzdžiui, Butkus su Antanu Danieliumi (1942–2002) susipažino jau tapęs Dandarono mokiniu, gyvendamas ir dirbdamas Vilniuje. Informantas Petras Arlauskas ir Linas Katinas (1941–2020) į Buriatiją išvažiavo po ilgesnės ar trumpesnės pažinties su Danieliumi (Skaisgirytė-Maksėlienė, 2018). Kugevičius su Butkumi susipažino iš karto grįžęs iš Buriatijos, 1983 m., su Danieliumi, informantu Arlausku ir jo žmona bei kitais – šiek tiek vėliau. Grįžę į Lietuvą, keturi grupės nariai su žmonomis užsiėmė asmeninėmis praktikomis ir kas savaitę rinkdavosi kartu praktikuoti, pavyzdžiui, atlikti pudžos aukojimų Danieliaus bute arba važiuodavo į Katino sodybą Labanoro girioje. Šiame darinyje buvo svarbūs ir šeiminiai ryšiai. Kaip prisiminė informantė Irmėna, kai kurių grupės vyrų žmonos į jos praktikas įsitraukė ir dalyvavo visų pirma dėl to, kad tuo užsiėmė jų vyrai: „*Aš manau, kad jiniai [viena iš žmonių] praktikavo tik dėl to, kad [jos vyras] praktikavo. [...] Nežinau, kiek ten [buvo svarbu jai pačiai]. Jiniai mirė anksti. Ir gyvenimo pabaigoj grįžo pas tėvą Stanislovą ir, man atrodo, vėl grįžo į katalikybę.*“ Kugevičius beveik ketverius metus kaip atsiskyrėlis gyveno sodyboje (dirbo jos sargu) prie Anykščių ir ten užsiėmė tibetietišku tekstų vertimu (Толстых, 2014; Staškevičius, 2014). Apie 1984–1985 m. darinio nariai įsteigė neilgai gyvavusį Budizmo studijų institutą.

Antrasis darinys: sinkretinis Vilniaus ratelis

Maždaug nuo 8-ojo dešimtmečio Vilniuje grupelė būrėsi dzenbudizmu ir kitomis religinėmis tradicijomis besidominčios dėstytojų poros namuose. Šiame darinyje dalyvavusi informantė Reda domėjosi įvairiomis religinėmis tradicijomis, Jungo idėjomis, dalyvavo psichoenergetinėse, krišnaitų, pagonių praktikose, bendravo su katalikų kunigais. Šiame darinyje ji teigė praktikavusi budizmą, kuris ją patraukė, kai apie 1979 m. atsitiktinai susitiko su budistų vienuoliais Leningrade. Tenai ji pamatė iš vieno soboro išeinančius budistų vienuolius. Kaip prisimena Reda, jie buvo *„tokie labai gražiai apsirengę. Jie sustabdo mane ir duoda man palaiminimą. Tiesiog duoda man palaiminimą ir aš... nu ten fantastika – per mane tiesiog liejosi šviesos srautai. [...] Nu ir aš tada pradėjau domėtis budizmu“*.

Kitas grupės narys Mindaugas Dapkus, gerai mokėjęs anglų kalbą ir vertęs knygas apie budizmą (ir po 1990 m. išleidęs ne vieną savo verstą knygą⁶), vėliau persikėlė į Kauną ir nuo 1976 m. dirbo Stepo Žuko dailės technikume. Dapkus domėjosi ir platino įvairias Rytų religines tradicijas pristatančią literatūrą, studentams pasakojo apie Vydūną, kinų, indų, japonų kultūras, kaip daryti jogos asanas, bendravo su krišnaitais. Daugelio su juo bendravusių informantų sietas su dzenbudizmo tradicija ir iš tiesų galiausiai prisijungęs prie jos korėjietišką variantą praktikavusio trečiojo darinio.

Trečiasis darinys: korėjietiškos dzenbudizmo tradicijos sekėjai

Trečiasis, vėliausias, darinys siejosi su laisvesne idėjų sklaida iš Vakarų ir intensyvesniais alternatyvaus religingumo praktikų ryšiais su Lenkijos bendraminčiais. Šiame kontekste lietuvių pasiekė Philipo Kapleau (1912–2004)⁷ tekstai. 1989 m. Vilniaus dailės akademijoje šios mokyklos atstovas lenkas Wojciechas Eichelbergeras skaitė paskaitą, po kurios bent keli žmonės ėmė praktikuoti dzenbudizmą. Vis dėlto sėkmingiausiai Lietuvoje (iki Nepriklausomybės Kaune, vėliau ir Vilniuje bei kitur) alternatyvaus religingumo praktikų dėmesį patraukė ir juos burtis paskatino korėjietiška dzenbudizmo tradicija, pristatyta „Kwan Um Zen“ mokyklos sekėjų iš Lenkijos. Taip 9-ojo dešimtmečio pabaigoje Kaune susiformavo grupė, praktikuojanti korėjiečio Seungo Sahno (1927–2004) išplėtotą korėjietiško dzenbudizmo interpretaciją, leidžiančią kultūrinę dzenbudizmo adaptaciją Vakaruose, naudojančią mažiau formalią mokymo metodiką ir skatinančią ieškoti ne religinių patirčių, o laimės

⁶ *Zen pratybos pagal K. Sekidą*, 1991; *Zen-Do. Zen kelias*. 1 dalis. Sud. Dapkus, 1992 (išleista Dapkaus lėšomis) ir kt.

⁷ Philipas Kapleau – amerikietis dzenbudistas, praktikavęs ir mokęs japoniškos Soto mokyklos dzenbudizmo.

kasdieniame gyvenime. Sahnas mokyti pradėjo atvykęs į JAV 1972 m., o 1983 m. šiam tikslui įkūrė tarptautinę dzenbudizmo centrų ir grupių organizaciją „Kwan Um Zen“ (Koné, 2001; Jang, 2014). Nuo 8-ojo dešimtmečio pabaigos jo sekėjų ėmė rasti Europoje. Lenkų budistų kvietimu 1978 m. Sahnas apsilankė Krokuvoje ir netrukus šiame mieste, Varšuvoje ir kitur susibūrė jo sekėjų grupės, kurios 1982 m. įsiregistravo oficialiai (Czarnecki, 2023).

Lietuvoje šia tradicija pirmiausia susidomėjo keli aktoriai ir kiti žmonės, dirbę Kęstučio Adomaičio pantomimos teatre Kaune. Daugelis jo aktorių ir kitų darbuotojų domėjosi budizmu ir kitomis Rytų kilmės tradicijomis. Kai kurie įsitraukė į krišnaitų bendruomenę, kiti prisijungė prie vieno aktoriaus, kuris 9-ojo dešimtmečio pabaigoje apsilankė Lenkijoje, ten susipažino su „Kwan Um Zen“ mokyklos grupe Varšuvoje ir, grįžęs į Kauną, ėmė burti žmones dzenbudizmo praktikoms. Grupės branduolį sudarė trys aktoriai. Į užsiėmus paprastai susirinkdavo 5–15 žmonių, nors per pirmąjį renginį 1989 m. spalį susirinko apie 100. Iš pradžių bendruomenė rinkosi Maironio muziejuje, vėliau glaudėsi pas Rytų kovų menais užsiimančias grupes ir rinkosi narių namuose. Norėdami įgyti daugiau žinių, keli grupės nariai nuolat važinėjo pas Varšuvos grupę ir 1989 m. pasikvietė dzenbudizmo mokytoją į Lietuvą: Sahno mokinytis meistras Do Am Sunimas tais metais kelis kartus lankėsi Kaune, atvažinėdavo ir mokytojų lenkų (Laudere, 2013; informantas Mykolas).

Sangcha?

Vėlyvojo sovietmečio Lietuvos budistų terpė (ar budizmu besidomėjusių ir vienaip ar kitaip praktikavusių žmonių grupė) buvo nevienalytė. Ją sudarę dariniai vienijo narius, gavusius mokymą ir išventinimus iš konkrečių mokytojų, telkėsi į specifines budizmo tradicijas ir puoselėjo gana skirtingus budizmo vaizdinius. Pastebėtina, kad ryšiai tarp šių trijų budistų darinių buvo silpni. Vėliausiojo trečiojo darinio nariai teigia, kad buvo girdėję apie pirmojo narius, kai kurie juos net pažinojo, bet budizmo ar apskritai religiniais klausimais nebendravę. Pavyzdžiui, nagrinėjamu laikotarpiu vienas praktikavęs ir vėliau prie trečiojo darinio prisijungęs Audrius apie ryšius su pirmuoju dariniu pasakojo taip: *„Tokio ryšio su jais neturėjau. Girdėjau viena ausimi, kad kažkas tokio yra, bet tuo ir baigėsi tos žinios. Man atrodo, jie samizdatais [savilaida] užsiimdavo, kopijavo „Tibeto mirusiųjų knygą“ ir kitas, studijavo. Taip, žinojau apie juos. [...] Linas Katinas buvo mano mokytojas, bet mes su juo niekada apie budizmą nekalbėjome. Tai buvo M. K. Čiurlionio mokykloje. Tiesiog buvau vienas iš daugelio jo mokinių.“* Antrąjį darinį su trečiuoju siejo Dapkus, bendravęs ir su kitų alternatyvaus religingumo mokymų sekėjais, ypač krišnaitais. Kaip prisimena informantas Audrius, *„kai tie mokytojai atvažiavo, jis jau daug metų buvo praktikavęs“*.

Kai kuriems budistams buvo svarbi pati bendruomenės idėja. Tiesa, terminas „bendruomenė“, pavyzdžiui, informantui Arlauskui, siejosi su grupės registracija: *„Ta bendruomenė... Kaip pasakyti, ji oficialaus statuso neturi.“* Vietoj šio termino jis var-tojo sanskrito terminą „sangha“. Trečiojo darinio atstovai terminą „bendruomenė“ minėjo daugiausia kalbėdami apie tai, kas atsirado jau po 1990 m. – grupę žmonių, užsiėmusių pasiruošimu bendroms praktikoms. Daugeliui pirmojo ir trečiojo da-rinių budistų bendruomenė siejasi su sambūriu aplink mokytoją, kuris yra būtinas siekiant žinių ir išventinimų (*„Ieškojimas be vedlio – nu vedlys, tai jau kuris daugiau išmano, gyvas – netobulas, sakykim, negilus“*, – informantas Arlauskas). Vis dėlto ne vienas budistas pabrėžė esąs individualistas ir iš tiesų vėliau, atgavus nepriklau-somybę, ėmė mažiau dalyvauti bendrose praktikose ir veiklose. Kartais taip nutik-davo dėl susiklosčiusių gyvenimo aplinkybių. Kita vertus, šie budistai dažnai manė, kad jau buvo išmokę meditacijos technikų ir kitų praktikų, todėl galėję praktikuoti ir vieni. Kiti vieni praktikavo bent kurį laiką. Pavyzdžiui, prie trečiojo darinio jau Nepriklausomoje Lietuvoje prisijungęs informantas Audrius po pirmojo apsilan-kymo budistų mokytojo paskaitoje 1989 m. praktikavo vienas: *„Pradėjau vienas na-muose. Turėjau tokį planą, kad vienerius metus pabandyčiau vienas, o po to nuvažiuočiau [į bendruomenę Lenkijoje]. Jis juk parodė paskaitoje, kaip ir ką reikia daryti.“*

Iš tiesų buvo nemažai budistų vienišių, kurie nepalaikė ryšių su kitais budis-tais ir bandė praktikuoti pasitelkę knygose rastas žinias arba daugiau bendravo su kitomis religinėmis tradicijomis besidominčiais žmonėmis. Mykolas, studijavęs ir bandęs praktikuoti jogą ir budizmą maždaug nuo 1978 m., į bendraminčių grupę įsijungė tik 1989 m., sužinojęs apie būsimos Kauno „Kwan Um Zen“ bendruomenės renginį. Informantas Morkus su tokiais vienišiais susidūrė jau 1990 m. ir vėliau: *„Esu matęs daug žmonių, kurie praktikavo meditaciją. Net ir tokių pavienių keistuolių, kurie ateidavo į Vilniaus Zen centrą. Jie ateidavo kaip savotiški dvasiniai mokytojai. Pasak tų žmonių, jie būdavo praleidę nemažai metų medituodami. Jie skaitė knygas ir kažką darė su savimi. Pavyzdžiui, toks vienas buvo atėjęs – jis sėdėjo labai kantriai pilnu lotosu. Tenka pa-stebėti, kad susirangytum į pilną lotosą, reikia tikrai nemažai pastangų. O jis tai galėjo labai lengvai padaryti... Matosi, kad tas žmogus daug metų kažką darė. Dažniausiai tokie žmonės viską daro vieni, tiesiog perskaitę kokią nors knygą. Kitaip sakant, skaitau knygą ir bandau daryti. [...] Aš esu matęs tokių žmonių... Taip, jie atrodė labai apsiskaitę ir intelektualūs, bet jie buvo tarsi patys sau, pavieniai. Tarsi kažkas nutiko jų gyvenime ir tada jie prisiskyrė save budizmui. Na, mes su jais nerasdavome bendros kalbos. Lyg ir pasišneki, viskas gerai, bet...“*

Kitos religinės tradicijos buvo svarbios nemažai daliai budistų, visų pirma kaip tradicijos, su kuriomis jie susidūrė savo religinėse paieškose, galiausiai atvedusiose į budizmą. Prieš išvažiuodamas į Buriatiją 1974 m. Katinas skaitė visokios teosofinės

literatūros, pavyzdžiui, Jelenos Blavatskajos knygų, pažinojo reričiečių ir buvo girdejęs apie lietuvius, kurie mokėsi pas Buriatijos budistus (Skaisgirytė-Makselienė, 2018). Hippiams artimas kaunietis Kugevičius domėjosi krikščionybės mistikais, įvairiomis jogos srovėmis, Ramakrishnos ir Swami Ghananandos mokymu (Толстых, 2014; Staškevičius, 2014).

Ne vieno budisto dvasinėse paieškose pasitaikė katalikybė – tiek susidūrus su įvairiais krikščioniškais tekstais, tiek religinėmis temomis bendraujant su katalikais. Pavyzdžiui, su tikinčia, į bažnyčią vaikstančia ir jį ten besivedusia katalike motina augęs informantas Arlauskas vienu metu domėjosi katalikybe, su pirmąja žmona gyveno iš katalikų pagrindžio leidyboje dalyvavusios vienuolės nuomotame kambaryje ir galėjo stebėti šią veiklą, lankėsi įvairiuose katalikų susirinkimuose. Tėvas Stanislovas prisidėjo prie Danieliaus ir Kugevičiaus domėjimosi budizmu. Anot informantės Irminos, šis kunigas „*suvaidino reikšmingą vaidmenį. Nes [Danielius] su juo dar prieš vestuves pradėjo bendrauti labai artimai [...Danielius] būtent pas Tėvą Stanislovą rado budistines knygas ir per jį nuėjo į budizmą.*“ Danieliaus žmona prieš mirtį greičiausiai grįžo prie katalikybės, ją palaidojo būtent Tėvas Stanislovas. Krikščionybė iš pradžių buvo sudominusi ir nereliginioje šeimoje augusį Kugevičių – jis 8-ojo dešimtmečio antroje pusėje perskaitė keletą straipsnių ir knygų apie krikščionišką mistiką, susipažino su Tėvu Stanislovu ir klausėsi jo pamokslų, „*kuriuose labai retai buvo minimas žodis „Dievas“...*“. Būtent religinių paieškų metu įvykusios pažinties su krikščionybė kontekste vilnietis Morkus suvokė Rytų tradicijų idėjas: „*Gavau kažkokių tekstų apie Rytų filosofiją. Man tai buvo „mind-blowing“, nes jie aiškina visai kitaip negu katalikų bažnyčia. Tokia, kokią aš ją mačiau, ji man nedavė svarbių atsakymų. Net buvau gavęs Juozo Girniaus knygą „Žmogus be Dievo“. Man pasirodė žavu, kaip Amerikoje išleistoje knygoje jis bando viską paaiškinti. Aš esu skaitęs Bibliją rusiškai. Kažkodėl gavau būtent rusišką Biblijos variantą, o ne lietuvišką. O ta bažnytinė slavų kalba yra gan sudėtinga... Žinoma, bandžiau kalbėtis su tais, kurie, mano akimis žiūrint, buvo katalikai. Bet tai, kaip jie aiškino reiškinius, manęs visiškai neužkabino. Tada susidūriau su Zen požiūriu, kur labai paprastai sakoma: „Žiūrėk, tu kankiniesi. Tas kankinimasis kyla iš tavo paties proto ir asmeninių nuostatų. Kas būtų, jei tiesiog pabandytum nieko nedaryti ir stebėti savo kvėpavimą ir praktikuoti?“ Man tai pasirodė labai „cool“ tuo metu.*“

Kai kurie budistai aiškiai susitapatino su vienu iš trijų darinių ir kartais tokių informantų pasakojimuose jaučiamas atsiribojimas nuo religinių ar kultūrinių grupių, kuriose jiems teko dalyvauti anksčiau. Pavyzdžiui, Audrius, Dailės akademiją baigęs trečiojo darinio Vilniuje atstovas, pripažino, kad bendravęs su menininkais, hipiais – „*mano aplinka tokia ir buvo*“, „*turėjau įvairių bendraminčių menininkų*“, bet kartu atsiribojo nuo šios grupės: „*Menininkai nėra labai gera žaliava dvasiniams*

ieškojimams... Jie galbūt labiau mėgsta demonstruoti savo ieškojimus. Aišku, būna tokių žmonių, bet labai mažai. Nebent labai paviršutiniškame lygmenyje, o paskui srovė nuneša visai kitur.“ Vis dėlto budistai su katalikybe ir kitomis religinėmis tradicijomis bei jas praktikuojančiais žmonėmis sąveikavo ne tik savo religinių paieškų metu. Bent dalies budistų požiūris į katalikybę kito ir ne vienas informantas pabrėžė, kad anksčiau jų požiūris į šią religiją buvo kritiškesnis. Trečiojo darinio narys Juozas iki šiol kritiškai vertina kai kuriuos Katalikų bažnyčios aspektus, bet jau praktikuodamas budizmą bendravo su katalikais, dalyvavo mišiose ir vėliau net važiavo į Taizė susitikimus. Panašiai jau Nepriklausomoje Lietuvoje pirmojo darinio narys Katinas yra teigęs: „Tikiu reinkarnaciją, bet ir Kristumi. Man tai dera, vidinio konflikto nejaučiu“ (iš Skaistgirytė-Makselienė, 2018). Su budizmu besitapatinę praktikai, pavyzdžiui, Kauno „Kwan Um Zen“ darinio narys informantas Juozas, dalyvavo ir įvairių kitų darinių – pagonių, katalikų, Aurobindo, Žmogaus akademijos – veiklose ir renginiuose. Informanto Jono draugas budistas kartu su juo lankėsi įvairių religinių tradicijų praktikų sambūriuose. Aplink darinių, ypač trečiojo, branduolius būrėsi gausesnis su jų nariais bendraujančių ir daugiau ar mažiau praktikuojančių žmonių ratas – „Sakykime, toks klubas. A la klubas. Besidominčių, bendraminčių, beiėskančių, atėinančių“ (informantas Jonas). Darinių grupinėse praktikose dalyvaudavo ir su jais nesitapatinę žmonės.

Daugumos informantų pasakojimuose ir publikuotuose budistų prisiminimuose apie šį laikotarpį atsiskleidžia knygų ir skaitymo kaip alternatyvaus religingumo idėjų perėmimo būdo ir sąveikos su bendraminčiais reikšmė, nors ir nevienoda skirtinguose dariniuose ir praktikų religinio kelio etapuose. Daugeliui lietuvių pažintis su budizmu prasidėjo skaitant knygas apie jį. Dažnai minėtos Alano W. Wattso⁸, Daisetsu T. Suzukio⁹ knygos.

Skaitymas kaip praktika buvo ypač svarbi pirmojo darinio budistams. Ne vienas jų skaitė ne tik rusiškai, bet ir angliškai, todėl jiems buvo prieinamos knygos ir šia kalba. Kai kuriems buvo tekę skaityti rečiau pasitaikančių akademinių darbų ir senųjų budistinių tekstų vertimų. Pavyzdžiui, Kugevičius 8-ajame dešimtmetyje perskaitė keturias Walterio Y. Evans-Wentzo¹⁰ parašytas ar išverstas knygas anglų

⁸ Alanas Wattas (1915–1973) – Didžiosios Britanijos rašytojas ir budizmo populiarintojas, kurio knyga „The Way of Zen“ (1957) buvo vienas svarbiausių tekstų, pristatiusių dzenbudizmą Vakarų hipių terpėje.

⁹ Daisetsu T. Suzukis (1870–1966) – japonų budistas, budizmo tyrėjas ir vertėjas, kurio knygos, pristatančios esencialistinę dzeno interpretaciją ar „budistinį modernizmą“, buvo vieni svarbiausių tekstų, skatinusių Vakarų alternatyviojo religingumo praktikų domėjimąsi Rytų filosofijomis ir įsitraukimą į dzenbudistines praktikas (žr., pavyzdžiui, Borup, 2004; Fader, 1986).

¹⁰ Walteris Yeelingas Evans-Wentzas (1878–1965) – JAV antropologas, teosofas, vienas iš pirmųjų Tibeto budizmo tyrėjų, tarpininkavęs šio budizmo sklaidai Vakaruose.

kalba: Milarepos ir Padmasambhавos gyvenimo aprašymus, „Slaptos [Naropos] doktrinos“ ir „Tibeto mirusiųjų knygą“ bei kelis Fiodoro Ščerbaskio¹¹ ir Ottono Rosenbergo¹² darbus (Толстых, 2014; Staškevičius, 2014). Knygos apie budizmą ir budistiniai tekstai visų pirma atkeliavdavo savišaidos tinklais. Katinui daug literatūros apie Rytų tradicijas iš Amerikos atsiuntė Tornau giminė (Skaistgirytė-Maksėlienė, 2018). Danielius ir Kugevičius pirmąsias knygas apie budizmą ir kitas religines tradicijas gavo iš Tėvo Stanislovo. Vėliau, kai savo tėvo dėka susipažino su Kauno viešosios bibliotekos darbuotojais, Kugevičiui atsirado galimybė mažai kam prieinamų mikrofilmų su literatūra apie Rytų religines tradicijas užsisakyti per tarpbibliotekinį abonementą iš Maskvos Lenino bibliotekos ir, nepaisant draudimo, išsinešti juos iš bibliotekos. Gautus mikrofilmus greitai atsispausdindavo jo motinos darbovietėje buvusiu kopijavimo aparatu „Era“ su spausdinimo iš mikrofilmų įrangą. Įvairiais kanalais gautą grožinę, istorinę, etnologinę, religijotyvinę ir religinę literatūrą, įskaitant knygas apie Rytus, jis kaupė ir daugino su keliais draugais. Vėliau patys lietuviai prisidėjo ne tik prie literatūros apie budizmą vertimo į lietuvių kalbą ir sklaidos Lietuvoje, bet ir vertimo į rusų kalbą bei sklaidos Sovietų Sąjungoje (Kajėnas, 2017).

Iš Buriatijos mokytojų perimtą Tibeto budizmo tradiciją praktikavusio darinio nariai skaitymą, pačius tekstus – visų pirma jų tradicijai esminius tekstus – ir jų skaitymą, studijavimą (kartu nuo jų neatsiejamą sakinį jų komentavimą) itin vertino. Tekstai ir skaitymas liko itin svarbūs kaip praktika susitikus su mokytojais ir iš jų išmokus kitų praktikų. Anot Kugevičiaus, Tibeto kultūroje „*knyga yra šventas dalykas. Niekas knygų nededa ant žemės ar kėdės, nevalia knygos ir peržengti ar laikyti nepagarbioje vietoje. Tibeto budizmo tradicijoje šventieji tekstai yra gerbiama labiau nei šventųjų atvaizdai. Ant knygos negalima dėti net Budos statulėlės. Suičė ar nuo senumo išblukę tekstai gali būti tik sudeginami, bet ne metami į šiukšlių dėžę*“ (Kajėnas, 2017). Tai priklausė ir nuo jų bendruomenės, dažnai įtraukusios akademinis budizmo ir su juo susijusių tradicijų tyrėjus, ir nuo jų mokytojų praktikų. Šioje tradicijoje tekstai yra ne mažiau svarbūs nei ritualinės praktikos. Anot Kugevičiaus, „*norint medituoti, reikia skaityti tekstus, kurie padeda vizualizuoti įvairias dievybes, iš jų sklindančius palaiminamuosius šviesos srautus, atlikti pasikliovimo Trijų Brangenybių – Budos, jo mokymo ir dvasinės bendruomenės – prieglobsčio prašymą ir t. t.*“ Iš pradžių tibetietiškas maldas jis bandė įsiminti, menkai jas tesuprasdamas, bet vėliau ėmė mokyti šios kalbos

¹¹ Fiodoras Ščerbatskis (1866–1942) – rusų indologas, paklojęs pamatus moksliniam budizmo ir budizmo filosofijos tyrimams Vakaruose.

¹² Ottonas Rosenbergas (1888–1919) – Sankt Peterburgo universitete dirbęs budizmo specialistas.

(Kajėnas, 2017). Patys mokytojai liepė mokiniams skaityti ir perrašinėti tradicijos tekstus. Kaip prisimena Kugevičius, mokytojas jam pasakęs: „*Nori rasti atsakymus – mokykis kalbos!*“ (Толстых, 2014). Todėl šios grupės nariai mokėjo klasikinę tibetiečių kalbą – vieni prasčiau, kiti geriau – ir ne tik skaitė budistinius tekstus originalo kalba, rinkdavosi jų aiškintis, bet ir vertė juos į lietuvių ir rusų kalbas. Kugevičius išvertė kelis esminius tibetietiško budizmo tekstus ir kitokias knygas į lietuvių ir rusų kalbas. Šie pirmiausia sau ir gana siauram mokslininkų ir praktikų ratui skirti vertimai ėmė sklisti Lietuvoje; galimybė juos išleisti Rusijoje ir Lietuvoje atsirado tik subyrėjus Sovietų Sąjungai (Kajėnas, 2017).

Neatsitiktinai pirmojo darinio budistai siejosi ne tik su akademine aplinka apskritai, bet ir su akademinės orientalistikos terpe. Kaip minėta, Butkus budistu tapo atlikdamas lauko tyrimus Buriatijoje, juos tęsė visą gyvenimą ir ypač nuo 9-ojo dešimtmečio vidurio bendradarbiaudamas su Rusijos mokslininkais; su jais glaudžiai bendradarbiavo ir Kugevičius. Danielius dar prieš išvykdamas į Buriatiją dirbo Vilniaus universiteto Psichologijos fakulteto dėstytoju, aktyviai veikė su Vilniaus universiteto akademine terpe susijusioje Indijos bičiulių draugijoje. Ne vienas budistas bendravo su komparatyvistu Andrijausku. Akivaizdu, kad vėlyvuoju sovietmečiu pagrindiniai ryšiai buvo su Rusijos – Maskvos ir Leningrado – akademine bendruomene. Į Lietuvos akademinę bendruomenę budistai stipriau įsiliejo jau Lietuvai atgavus nepriklausomybę, kai dalis jų ėmė dėstyti Rytų kalbų kursus Vilniaus universitete.

Kai kuriems su budizmu besitapatinusiems alternatyvaus religingumo praktikams skaitymas apie budizmą ilgą laiką buvo pagrindinė praktika. Pavyzdžiui, informantas Mykolas, prieš įsijungdamas į 1989 m. atsiradusį trečiąjį darinį, beveik 15 metų buvo vienišas skaitytojas. Šio darinio budistams literatūra dažnai buvo svarbesnė kaip kelias, atvedęs iki budizmo. Jie daugiausia skaitė knygas apie budizmą ir paties skaitymo kaip praktikos taip nevertino (tai atspindėjo ir vėlesnėje, jau Nepriklausomoje Lietuvoje vykusioje leidybinėje veikloje). Be to, šio darinio atstovams didesnę įspūdį padarė grožinė, o ne mokslinė literatūra, kurią dažniau minėjo pirmojo atstovai. Kaip prisimena Audrius, „*mes skaitydavome ir akademines knygas, kažką jose rasdavome. Pavyzdžiui, daug kas buvo rusų kalba. [...] Nors tuo metu buvo daug rusiškos literatūros, ji nebuvo kokybiška, labiau gal akademinė. Jų kitoks kampas... Ta prasme, tie akademiniai tekstai manęs nekabindavo taip smarkiai*“. Tai iš dalies siejasi su „Kwan Um Zen“ mokyklos mokymu ir praktikomis – čia senieji budizmo tekstai nebuvo sakralizuoti ritualinės praktikos objektai. Kaip pakomentavo šio darinio narys Mykolas, „*vis dėlto nu koks man, atvira pasakius, skirtumas, ką pasakė tas ar anas budizmo korifėjus? Vat man turi būti svarbu ir būtina daryti praktinius žingsnius. Čia išeina kvailas*

palyginimas, bet truputėlį [tiesos yra]. Sovietmetyje būdavo toksai juokavimas, kad neva Mao Dzedūnas – gal ir iš tikrųjų – yra pasakęs: mnoga čitat budieš, akademikom nestaneš¹³. Čia dzenui nepaprastai tinkamas pasakymas. Daug skaitysi – dzeno meistrui netapsi. Nu gal – kad ir daug skaitysi – gal taip teisingiausia“.

Geografinės aprėpties atžvilgiu, Lietuvoje budizmo sekėjai telkėsi daugiausia Vilniuje ir Kaune. Kai kurie pirmojo darinio atstovai trumpesniai ar ilgesniai laikotarpiui buvo įsikūrę kaimo sodybose, į kurias kartais pabendrauti ar praktikoms atvažiuodavo bendraminčių. Pirmasis ir trečiasis dariniai siejosi su kitų sovietinių respublikų ir šalių budizmo sekėjais. Kai kuriais atžvilgiais šie ryšiai buvo panašūs, kai kuriais skyrėsi. Pirmiausia abiem atvejais mokytojai ir su tradicija siejamos vietovės buvo ne Lietuvoje ir tradicijos sekėjų grupės buvo tarptautinės. Savo ruožtu šios vietovės skyrėsi ne tik fizinės, bet ir politinės bei simbolinės geografijos prasme.

Pirmojo darinio atveju svarbūs buvo ryšiai su bendraminčiais Sovietų Sąjungoje; simbolinę reikšmę turėjo Buriatija, kuri kėlė sąsajas su „pirmykšte“, „autentiška“ budizmo tradicija, priešpriešinama vėlesnėms, vakarietiškomis interpretacijoms. Iš tiesų šios sąsajos buvo (ir tebėra) tokios svarbios, kad pasakojimuose apie šio darinio raidą jos dažnai užgožia sąveiką su svarbiausiais tarpininkais Rusijos didmiesčiuose ir vakarietiškos minties indėlį mokytojo budizmo interpretacijoje. Nepaisant to, pas Buriatijos budistus besimokę lietuviai palaikė ryšius ir su atsivertėliais Rusijos, Ukrainos budistais, su kuriais susipažino besimokydami Rusijos didmiesčiuose ar Buriatijoje. Tiek su buriatais, tiek su kitais Dandarono ir kitų buriatų mokytojų mokiniais lietuviai bendravo ir grįžę į Lietuvą – keliaudavo pas juos arba šie atvykdavo į Lietuvą (Skaisgirytė-Makselienė, 2018). Pavyzdžiui, Kugevičius su kitu mokiniu rusu bendravo ne tik besimokydamas dacane – vėliau jam buvo labai svarbūs ryšiai su Maskvos ir Leningrado budizmo tyrėjų ir praktikų bendruomene, kurioje jis dažnai lankėsi ir kurios kai kurie nariai tapo jo ilgamečiais bendražygiais. Su Leningrado bendruomene jį supažindino budizmu ir tibetiečių medicina besidomėjęs Aleksandras Breslavcas, kuris į Aginsko dacaną atvyko 1981 m., Kugevičiaus mokslams einant į pabaigą. Jiedu susidraugavo ir pakeliavo po apylinkes. Breslavcas jam papasakojo, kad Leningrade yra Tibeto budizmu besidominčių žmonių – su jais jis susipažino maždaug 1984 m. (Kajėnas, 2017). Šiame mieste jam teko klausytis ir atvykdavusių tibetiečių mokytojų (pavyzdžiui, Bakula Rinpočė, gešė Džamjan Kchjence) (Толстых, 2014; Staškevičius, 2014). Nors pradžioje angliškų tekstus apie budizmą Kugevičius išvertė į lietuvių kalbą, nemaža dalis jo

¹³ Daug skaitysi, akademiku netapsi (rus.).

vertimų iš tibetiečių kalbos atlikti į rusų kalbą, bendradarbiaujant su rusų budistu tibetologu Terentjevui, kuris šių vertimų reikalais 1986 m. buvo ir pats atvažiavęs į Lietuvą (Толстых, 2014). Leningrado draugus ir konkrečiai vieną svarbiausių veikėjų Leningrado budistų terpėje, jos „intelektualinį lyderį“ (Filatov, 2021, 29) Terentjevą Kugevičius yra įvardijęs kaip didžiausią jo gyvenimo atramą: „Tikriausiai Peterburgo draugai. Jeigu jie nebūtų pastebėję mano gabumų... Sakyčiau, aš labiausiai esu dėkingas Andrejui Terentjevui. Jis – mano geriausias draugas šiame gyvenime, be jo man būtų labai sunku. Budizmo būtų neužtekę, nes būtų buvę labai sunku pragyvent. Reikėjo dukrą išlaikyt, žmona irgi nedirbo. O jis man duodavo darbo, tokio labai konkretaus ir man labai patinkančio – versti – iš kurio galėdavau semtis“ (Kugevičius iš Staškevičius, 2014). Atrodo, kad su rusais lietuviai palaikė intensyvesnius ir artimesnius ryšius: jie bendravo šeimomis, artimais draugais tapo net praktikose nedalyvavę jų vaikai.

Nepaisant šių glaudžių ryšių su Rusijos bendraminčiais ir buriato mokytojo kaip pagrindinio vienijančio pagrindo svarbos, bent kai kuriems pirmojo darinio nariams jų *sangha* siejosi su nacionaline apibrėžtimi. Pasakodamas apie du lietuvius budistus, informantas Arlauskas kalbėjo: „*Jie prie Dandarono kaip ir neprisiliečia, bet jie prisiliečia prie mūsų sanghos. Prie Antano [Danieliaus] sanghos... Prie mūsų Lietuvos sanghos [...] prisiliečia. [...] Bet jie atėjo po mokytojo [Dandarono mirties]. Tas budizmo supratimas jauėjo iš Antano minties, iš Butkaus minties.*“

Tuo tarpu trečiasis, „Kwan Um Zen“ dzenbudizmo mokyklos sekėjų, darinys siejasi su sovietmečio pabaigoje ėmusiu stiprėti iš Vakarų ateinančių idėjų srautu, simboliniais centrais Pietų Korėjoje bei JAV ir tiesioginiais ryšiais su idėjų tarpininkais Lenkijoje. Šioje šalyje jau nuo 8-ojo dešimtmečio (legaliai nuo 9-ojo dešimtmečio pradžios) veikė kelios įvairios tradicijas praktikuojančių budistų bendruomenės, lankėsi vakariečiai mokytojai (pavyzdžiui, lama Ole Nydahas 1976 m.). Budizmo plėtra Lenkija išsiskyrė visame sovietiniame ir socialistiniame bloke, jos budistų centrai traukė ne tik lietuvius, bet ir praktikus iš Vengrijos, Rytų Vokietijos, Čekoslovakijos, Jugoslavijos, kitų sovietinių respublikų (Do Am Sunim, 1987; Alblamowicz-Barri, 1993; Tracz, 2018; Czarnecki, 2023). Vis dėlto trečiojo darinio ryšiai su šios šalies bendraminčiais skyrėsi nuo pirmojo darinio ryšių su rusais – tik keli dzenbudizmo sekėjai keliavo į Lenkijos bendruomenes ir aktyviau bendravo su jų nariais.

Santykis su visuomene: persekiojimo ir laisvės patirtys

Kaip minėta, keli pirmojo darinio nariai buvo susidūrę su Sovietų režimo persekiojimu. Pats Dandaronas dėl įvairių priežasčių buvo kalintas iš viso tris kartus,

kalėdamas praleido 14 metų ir mirė kalėjime nuo sumušimo 1974 m. Kalinti ir keli jo mokiniai, įskaitant lietuvį Butkų; Danielius neteko dėstytojo darbo universitete. Kugevičius prisimena, kad, jam išvažiavus į Buriatiją, jo motiną aplankė saugumietis, bandęs išsiaiškinti jo kelionės tikslus – motina išsisuko aptakiais atsakymais; žinojo, kad Agnisko dacanas, ypač jame besilankantys atvykėliai iš europinės Sovietų Sąjungos dalies, buvo sekami KGB: „Visi žinojo, kad vienuolyne yra du saugumiečiai – vienas jų dirbo sargu, kitas – buhalteriu. Norint patekti į vienuolyną bei šventyklą, tekdavo pereiti pro sargo „postą“. Pirmąsyk jo paklaustas, kodėl čia atvykau, aš atsakiau, jog domiuosi buriatų kultūra, etnografija, tautiniu paveldu... Ši „kaukė“ man leido lankytis dacane „nebaudžiamam“ (Kugevičius iš Kajėnas, 2017). Informantas Arlauskas prisimena KGB tardymą, jį kaltinant šnipinėjimu Japonijai ir JAV, bei KGB automobilius su pasiklausymo įranga, stovinčius Vilniuje prie namo, kuriame šie budistai rinkdavosi atlikti aukojimo ritualų.

Tad nieko keista, kad darinys buvo uždaras, praktikas slėpdavo ir nepriėmė iš esmės jokių kitų narių. Net ir vėliau, 9-ajame dešimtmetyje, jis nebuvo itin atviras visiems, besidomintiems budizmu. Pavyzdžiui, informantas Jonas prisimena, kad pasikalbėti su Danieliumi jam pavyko tik tuomet, kai bendri jų pažįstami patvirtino Danieliui, kad Jonas yra „patikimas“. Nepaisant to, šie pirmieji budistai buvo žinomi ne tik į alternatyvaus religingumo lauką įsitraukusiems praktikams, bet ir platesnei visuomenei. Kaip pasakojo informantas Mykolas, *„aš bandžiau išeiti per bendradarbę į vieną poetą, kuris, žinojau, kad budizmu domisi, kad čia su tuo Butkumi lyg tai palaiko santykius. Bet nepavyko. [...] Ausis tai girdi. Kaunas gi [mažas], visa Lietuva gi ne kažki kiek plati. Iš kur aš apie tą Butkų žinojau? Ką aš žinau. [...] Buvo šnekama apie jį apskritai, kad va yra toks. Kita vertus, gi jisai šiek tiek užsiiminėjo gydymais ir kažkam lyg padėjo, kažkam lyg nepadėjo. [...] Pavardes aš žinojau.“*

Sovietų Sąjungoje (bent jau Rusijoje) budizmo persekiojimas baigėsi apie 1987–1988 m. Pavyzdžiui, dalai lamos vertėjas Aleksandras Berzinas tuo metu skaitė pasakaitas Leningrade, Maskvoje, Buriatijoje, Kalmukijoje ir Tuvoje, kurioms Sovietų režimas netrukdė, o po jų šiose vietovėse ėmė registruotis budistų bendruomenės (Терентьев, 2014). Bendro laisvėjimo atmosfera, jos pojūtis, alternatyvaus religingumo idėjų gausėjimas ir augantis matomumas Lietuvoje atsispindi trečiojo darinio narių pasakojimuose: šie budistai nejautė su jų religiniais ieškojimais ir veikla susijusių suvaržymų. Kaip pastebėjo nuo 9-ojo dešimtmečio joga užsiminėjęs, su antrojo darinio nariu, krišnaitais ir kitais alternatyvaus religingumo praktikais bendravęs ir galiausiai prie trečiojo darinio prisijungęs kaunietis informantas Juozas: *„Čia nereikia pūst burbulo. Kokia ten religija... Viskas buvo pakankamai laisvai. Katalikų bažnyčia buvo prispausta, tai ten visokių reikalų. Bet čia jau va tas laikas, kai ta perestroika ir to tokio*

laisvėjimo buvo. Jokios ten priespaudos nebuvo.“ Panašiai ir vilnietis Audrius, budizmą ėmęs praktikuoti 1989 m., 1988–1989 m. važinėjęs į Lenkiją ir bendravęs su bendraminčiais šioje šalyje, pažymėjo, kad tuo metu jau nebebuvo „gūdaus sovietmečio“.

Skirtingos slaptumo, persekiojimo ir priėmimo visuomenėje patirtys atsiskleidžia ir pasakojimuose apie lietuviams budistams svarbias knygas. Nors Wattso ir Suzukio knygos ne vieno informanto minėtos kaip sklidusios savilaidos ir nelegalių ar pusiau legalių leidinių platinimo tinklais, kai kurie teigia jas pirkę knygynuose ar radę Lietuvos viešosiose bibliotekose. Pavyzdžiui, kaip pasakoja prie trečiojo darinio prisijungęs Mykolas: *„Wattsas – beveik garantuoju, kad pirkau. Sovietmetyje tų knygų iš niekur kitur negausi. Arba bibliotekoje, arba perkiesi.“* Anot Juozo, knygų, literatūros pasirinkimas 9-ajame dešimtmetyje nebuvo *„ribotas. Tai kai tu nori, tu randi. Ir Hessė išverstas buvo – „Sidharta“ ir viskas, ir ten... [...] Be to, Lietuvoj buvo pakankamai pažangūs, sakyčiau, tie mūsų Vilniaus universiteto mokslininkai, kaip kad Arvydas Šliogeris. Ir buvo leidžiami žurnalai – „Proskynos“, ten visi „Kultūros barai“, „Nemune“ kažkas atsirasdavo. Iš ten tu išgliaudendavai kažką įdomaus ir už tos Vakarų minties laisvesnės užsikabini – nebuvo taip... Pantomima kas buvo, kas buvo Tenisonas? Tos, sakyčiau, laisvos minties buvo pakankamai.“* Informanto minimi Tenisonas ir pantomima – tai latvis Modris **Tenisonas** bei Kaune veikusios jo ir Kęstučio Adomaičio vadovaujamos pantomimos studijos. Tiesa, galima pastebėti, kad Tenisono studiją sovietų režimas uždarė po Romo Kalantos susideginimo ir jį sekusių įvykių 1972 m. (žr. 5 skyrių). Tai, kaip ir minimos grožinės knygos bei oficialūs žurnalai, rodo, kad persekiojimo ir suvaržymų ar laisvės pojūčiu nusakomas santykis su visuomene, riba tarp darinio ir visuomenės buvo konstruojami (ar bent jau yra konstruojami šiandieniuose prisiminimuose) gana laisvai interpretuojant Sovietų režimo veiksmus alternatyvaus religingumo terpės atžvilgiu.

Įvairialypė, iš trijų aiškesnių darinių ir pavienių ar silpnesniais ryšiais susijusių praktikų sudaryta vėlyvojo sovietmečio Lietuvos budistų terpė puikiai atskleidžia termino „budizmas“ talpumą. Dariniai skyrėsi toli gražu ne tik praktikuotomis budizmo tradicijomis, bet ir skirtingomis formavimosi aplinkybėmis, narių poreikiais ir galimybėmis. Šiame kontekste terminas „budizmas“ pasirodo kaip veiksmingas simbolis, kuriam alternatyvaus religingumo praktikai priskyrė gana skirtingas reikšmes, skleisdami jas ir derėdamiesi dėl jų įvairiose praktikose, įskaitant susijusias su knygomis ir skaitymu bei vykstančias kaip sąveika su buriatais, kitų sovietinių respublikų ir šalių praktikais bei Vakaruose išplėtotomis sampratomis. Taip ši terpė demonstruoja vėlyvuju sovietmečiu kitusius tarptautinius alternatyvaus religingumo terpės ryšius, budistams svarbių regionų, bendruomeniškumo sampratų, sąsajų su institucinėmis erdvėmis, santykio su aplinkine visuomene įvairovę.

2.2. Krišnaitų kelias nuo Lietuvos jogų iki Sovietų Sąjungos *bhaktų* ir toliau

Krišnaitai, taip pat žinomi kaip krišnaistai, „Harė Krišna“, vaišnavai, gaudijos, čaitanjatai, bhaktai ar atsidavusieji (Pažėraitė, 2014 ir informantų pasakojimai) – viena žinomiausių, nemažai mokslininkų dėmesio sulaukusi Sovietų Sąjungos ir konkrečiai vėlyvojo sovietmečio Lietuvos alternatyvaus religingumo grupių. Krišnaitų prisiminimuose vyrauja kelios temos: šventės, su mityba susijusios patirtys, misionieravimas ir persekiojimas. Bendruomenės gyvavimą sovietmečiu sąlyginai galima skirstyti į tris etapus: 1979–1981 m. (nuo pirmojo susitikimo su iš Rygos atvykusiais krišnaitais iki pirmojo masinio arešto Lietuvoje), 1981–1986 m. (aktyviausio persekiojimo laikotarpis) ir 1987–1990 m. (laisvėjimo periodas, prasidėjęs pirmaisiais pasirodymais viešumoje). Ką šie krišnaitams svarbių dalykų prisiminimai atskleidžia apie grupės bendruomeniškumą įvairiais etapais?

Judėjimas ir jo atsiradimas Sovietų Sąjungoje ir Lietuvoje

Tarptautinės Krišnos Sąmonės bendrijos (ISKCON) mokymo ir praktikų pagrindas – hinduistinė Gaudijos vaišnavizmo tradicija, kurioje garbinami dievas Višnu ir jo įsikūnijimai, visų pirma Krišna. ISKCON įkūrė Shrila Bhaktivendanta Swami Prabhupada (1896–1977), kuris laikomas iniciuotu mokytoju, tęsiančiu XVI a. reformuotojo, Gaudijos vaišnavizmo atstovo Mahaprabhu Čaitanjos tradiciją. Judėjimas nuo pat pradžių buvo misionieriškas, orientavosi į tarptautinę plėtrą ir 1965 m., paskatintas savo mokytojo, Swami Prabhupados idėjoms apie Krišnos Sąmonę skleisti išvyko į JAV. Netrukus, 1966 m., Niujorke aplink jį susibūrė pirmoji krišnaitų bendruomenė. Ilgainiui išplėtotą judėjimo valdymo struktūrą, įvairių rūšių veiklos, leidybinę veiklą.

Žinodamas apie sovietų mokslininkų dėmesį jo atstovaujamai tradicijai ir šiltus Sovietų Sąjungos bei Indijos ryšius, 1971 m. Prabhupada pasinaudojo diplomatiniais kanalais ir tais pačiais metais apsilankęs Maskvoje susitiko su vienu žymiausių sovietų orientalistų – profesoriumi Grigorijumi Kotovskiu. Apsilankymo metu Prabhupada susitiko ir iššventino pirmąją Sovietų Sąjungos krišnaitą – 23 metų rusą Anatolijų Piniajevą, kuris nuo tų metų vasaros skleidė krišnaizmo idėjas ir mokė „Hare Krišna“ mantrų jogos grupėse bei alternatyvaus religingumo praktikų rateliuose, o susidomėjusiuosius instruktavo apie krišnaizmo praktikas ir gyvenimą. 1977 m. krišnaitai pasirodė viešumoje – dalyvavo tarptautinėje Maskvos knygų mugėje (Kellner, 2018).

Krišnaizmo idėjos Lietuvą pasiekė ir vėliau alternatyvaus religingumo praktikai apie jas sužinodavo įvairiais būdais. Žinoma apie Leningrade gyvenusį lietuvį, kuris praktikavo krišnaizmą apie 1977–1978 m. Keli lietuviai su šiuo mokymu susipažino Rusijoje, vėliau apie jį pasakojo Lietuvos hipių terpėje – pavyzdžiui, pora būsimųjų krišnaitų pirmą kartą apie jas išgirdo 1981 m. hipių susitikime Klaipėdoje. Vis dėlto lietuvių krišnaitų bendruomenės atsiradimas visų pirma sietinas su idėjų sklaida iš Maskvos per Taliną ir Rygą. 1978 m. Maskvoje apsilankęs Robertas Campagnola – vienas iš ISKCON lyderių, atsakingas už krišnaitų bendruomenės Šiaurės, Rytų ir Vidurio Europoje bei Sovietų Sąjungoje – inicijavo du žmones iš Talino ir šešis rusus. Vėliau vienas iš šių inicijuotų žmonių – rusas Aleksejus – persikėlė į Taliną ir kartu su dviem latviais skleidė krišnaizmo idėjas vietiniuose alternatyvaus religingumo praktikų ir bohemos rateliuose, netrukus čia susiformavo krišnaitų grupė. Persikėlęs į Rygą Aleksejus subūrė krišnaitų grupę šiame mieste (Pranskevičiūtė ir Juras, 2014). 1979 m. rudenį rygiečiai su Aleksejumi atvyko į Šiaulius ir parodė vadinamąją programą – giedojo ir pamokslavo – vietinei vegetarų ir jogų grupei. Svečiams šiauliečio Aleksandro pasiteiravus, ar nežinaš panašių grupių kituose miestuose, jis pasiūlė aplankyti meno studentus, praktikavusius jogą Kaune.

Šie Šiaulių ir Kauno jogai skaitė knygas apie įvairias religines tradicijas, bandė maitintis vegetariškai, medituoti, užsiimti joga ir panašiomis praktikomis. Supratę, kad jiems reikia mokytojo, ėmė jo ieškoti tarp pažįstamų lietuvių, bet paieškos buvo nesėkmingos. Tuomet jų akiratyje pasirodė rygiečiai krišnaitai. Pradžioje lietuviai vargiai suprato, kokios konkrečios tradicijos rygiečiai moko ir atstovauja. Svarbiau buvo tai, kad jie siūlė mokytoją, konkrečią sistemą, ritualus, literatūros. Iš tiesų mokytojo paieškos motyvas minėtas ne vieno krišnaito pasakojime. Pavyzdžiui, Ramūną Šivanandos knyga „Radža joga“ sužavėjo pažadu, kad po pusės metų jį suras dvasinis mokytojas, ir kviesdamas prisijungti Kauno krišnaitų lyderis Simas tvirtino – jie turį mokytoją. Panašiai Tomas savo ilgamečio pažįstamo praktikuojamu krišnaizmu susidomėjo po to, kai pastarasis jam patvirtino, kad turi mokytoją. Kaip pasakojo informantas Aleksandras, *„atsiranda tie pamokslautojai iš Rygos, kurie turi kažkokią tai sistemą... Sako, mes turim mūsų guru, mes turim tai, darom tai, valgom taip. Yra tam tikrų ritualų, yra mantra, sako. Ir knygų, literatūra, ir pirmyn. Nu patrauklu. Patrauklu ir artima. Ir mes labai lengvai [to ėmėmės] – tarsi natūralus žingsnis buvo. Ką, mes čia kokie individualistai? Patys, savamoksliai, kažką darom, kojas kilnojam. O čia staiga gavom guru. Viskas labai patrauklu. Ir mes stačia galva puolėm, nėrėm. Ir patiko. [...] Mes faktiškai neišsivaizdavom, kad čia kokia religinė organizacija, kad čia yra kažkokia... Bent jau man atrodo, kad mes neturėjom alternatyvos, neturėjom pasirinkimo, kad galėtum rinktis – gali tą, gali saldesnio, gali rūgštesnio. Įsivaizduoji, kad nuvažiuoji į kokią Indiją, gali ten ir*

pasimesti... Bet mums staiga ant lėkštutės atneša visą komplektą: guru, mokymas, knygos – nu ko reikia daugiau? [...] Tai va, Krišnos Sąmonėj mes savęs nesuvokėm kaip kokios organizacijos ar ten jos dalies. Kas tas ISCKONas, kokie ten valdymo organai – mums visiškai nieko nesakė, niekas mūsų nemokino“.

Taip Šiauliuose ir Kaune atsirado pirmieji lietuvių krišnaitų dariniai.

Praktikos ir gyvensena

Krišnaitai yra viena iš alternatyvaus religingumo grupių, kuriose svarbus išorinis autoritetas, paklusimas jam ir sekėjams keliamiems gyvensenos reikalavimams. Išoriniam autoritetui priešpriešinamo platesniame alternatyvaus religingumo lauke puoselėjamo vidinio autoriteto reikšmė išnyra, pavyzdžiui, Remigijaus prisiminimuose – prieš įsijungdamas į grupę jis domėjosi dzenbudizmu, meditacija ir pradžioje, išgirdęs sūnaus kvietimą kartoti „Harė Krišnos“ mantrą, reagavo sakydamas: „*Kam man mantra? Aš turiu savo kelią*“ ir negalėjo suprasti didžiulės pagarbos, kurią sūnus rodė dvasiniam mokytojui. Be to, krišnaizmas iš sekėjų reikalavo gana radikaliai keisti mitybą, gyvenseną, užsiimti asmeninėmis ir bendruomeninėmis religinėmis praktikomis, laikytis griežtesnio (konservatyvesnio) nei tuometinėje visuomenėje įprasto lyčių santykių ir aprangos etiketo, pageidautina – ir užsiimti misionieriška veikla ar kitaip prisidėti prie sekėjų skaičiaus augimo.

Bent pradžioje kai kuriems – ir vyrams, ir moterims – sunkumų kėlė griežtas lyčių santykių etiketas ir lyčių vaidmenų supratimas. Pavyzdžiui, Vaidotui nepatiko, kai grįžtant su drauge traukiniu iš jo pirmojo kirtano Lazdėnuose „*kažkas pasakė, kad vyrai ir moterys turi sėdėti atskirai. Jam pasiūlė atsisėsti su vyrais, o [...] draugė] turėjo sėdėti ten, kur sėdėjo moterys*“, ir jis jautėsi „*nepatenkintas, kad jį išskyrė su drauge*“.

Tuo tarpu vegetarizmas daugeliui pradedančiųjų krišnaitų nebuvo „radikalus“ reikalavimas – jis buvo praktikuojamas platesnėje jogų, hipių terpėje. Kaip prisiminė Vaidotas, „*sužinojęs, kad nereikia valgyti mėsos, tai priėmė natūraliai, nes hipių tarpe buvo daug vegetarų*“. Vis dėlto laikytis vegetarizmo principų nebuvo paprasta – mityba nuolat kėlė nerimą ir sunkumų kasdieniame gyvenime, ypač tarnaujant armijoje. Pavyzdžiui, Vaidotas armijoje jautėsi kaip pragare: „*Košės buvo verdamos su mėsa. Virėjai pasakodavo, kad mėsą tempdavo grindimis, po to virdavo. Kompote rasdavo sliėkų. Netgi ne vegetarai kompotą gerdavo užsikišę nosis, kad neužuostų kvapo, nes per tokios karščius reikėjo kažką gerti*“, o norėjęs „*maitintis švariau*“ jis „*atsivežė saldžių kamuoliukų. Juos reikėjo kur nors paslėpti, nes spinteles nuolat tikrindavo ir drausdavo jose laikyti maistą. Pasislėpęs nuo visų [...] jis] tuos rutuliukus valgė visą savaitę. Jie buvo pagaminti iš pieno miltelių, sviesto, cukraus. Šaldytuvo ten nebuvo ir po kiek laiko jie pradėjo gesti. Teko valgyti sugedusį maistą, bet jis vis vien buvo švaresnis nei tas, kurį duodavo valgykloje*“.

Kartu vegetarizmas buvo jungtis su daugeliu kitų Rytų religinėmis tradicijomis, ypač joga besidomėjusių ir praktikavusių žmonių. Pagal užuominas, pastebimas to paties rūpesčio kamuojamų žmonių, krišnaitai, jogai ir kiti vegetarinę mitybą praktikavę žmonės atpažindavo vieni kitus ir pajusdavo bendrystę net būdami asmeniškai nepažįstami.

Krišnaitai prisimena, kad pirmaisiais praktikos metais visų taisyklių laikėsi pažodžiui ir nuoširdžiai. Pavyzdžiui, kai kurie atsisakydavo valgyti savo motinų pagamintą maistą, nes žinojo, kad turėtų valgyti tik kitų krišnaitų pagamintą ir dievybei paaugotą maistą. Panašiai laikėsi ir reikalavimo maudytis kas rytą – Kauno Šančių ašrame nebuvo dušo, todėl jie net žiemą, kai temperatūra nukrisdavo žemiau 20 laipsnių šalčio, eidavo ketvirtą valandą ryto į lauką su kibiru šalto vandens ir apsipildavo galvą ir nugarą.

Asmeninė ritualinė krišnaitų praktika visų pirma buvo „Harė Krišna“ mantros kartojimas su arba be džiapamalos¹⁴, kuriai kartais naudoti katalikų rožiniai. Šventyklose ar ten, kur buvo įrengti altoriai, buvo švenčiamos įvairios šventės, atliekamas arati (kasdienis dievybių maitinimas ir prausimas), kirtanai – bene reikšmingiausias krišnaitų patirčiai bendruomeninis šlovinimo giesmių giedojimas.

Vasarą krišnaitai rinkdavosi gamtoje, kur galėjo nevaržomai giedoti šlovinimo giesmes. Pirmasis kauniečių kirtanas gamtoje surengtas 1980 m. gegužę prie Pažaislio vienuolyno, vilniečiai važiuodavo į mišką prie Lazdėnų kaimo. Vis dėlto dažniausiai bendruomeniniai ritualai vykdavo uždaroje patalpoje su įrengtu altoriumi, dievybių ir mokytojų portretais, indiška atributika, sklindant deginamų smilkalų kvapui, dalyviams dėvint indiškus dhočius ir sarius¹⁵, ekstatškai giedant šlovinimo giesmes, grojant indiškais instrumentais mridangą¹⁶ ir karatalais¹⁷, šokant. Šie ritualai teikdavo intensyvią ekstatinę, įvairius pojūčius apimančią patirtį – iš tiesų ritualams ir su jais susijusioms patirtims apibūdinti vartojamas terminas „ekstatinis“ yra eminis, girdimas daugelio krišnaitų pasakojimuose. Pavyzdžiui, kaip Zigmas prisiminė apie 1980 m. prie Talino švęstą Džanmaštamio šventę, *„prasidėjus programai, bhaktus apėmusį jausmą sunku įvardyti. Kirtanas, vėliau prasadas. Visa tai didino ir didino dvasinės ekstazės požymius“*. Ekstazė minima ir Vaidoto pasakojime

¹⁴ Džiapamala (dažnai vadinama tiesiog džiapa) – mantrai kartoti naudojamas karoliukų vėrinys.

¹⁵ Dhotis – Pietų Azijos, ypač Indijos, vyrų drabužis, dėvimas audeklą apvyniojant aplink strėnas ir kojas ir vieną jo galą perleidžiant tarp kojų. Saris – Indijos moterų drabužis, dėvimas ilgą audeklą apvyniojant aplink kūną, vieną galą tvirtinant ties juosmeniu, kitą permetant per petį.

¹⁶ Mridanga – gulsčias dviejų membranų būgnas, mušamas abiejų rankų plaštakomis ir pirštais; vienas populiariausių Pietų Indijos mušamųjų instrumentų.

¹⁷ Karatalas – Indijos idiofoninis (saviskambis) instrumentas, sudarytas iš dviejų apvalių metalinių plokštelių, kurios mušamos viena į kitą.

apie patirtis per kirtaną 1986 m. ruošiantis didelei Džianmaštamio šventei Biržų rajone: „Vieno kirtano metu *bhaktai* pajuto tokią ypatingą ekstazę, kurios anksčiau nebuvo patyrę. [...] *Marius ir Vaidotas* žiūrėjo vienas į kitą. Jie juokėsi ir verkė vienu metu. Abu buvo apsvaigę kaip nuo narkotikų.“

Ir bendruomeninėse, ir individualiose praktikose didelę reikšmę turėjo šlovinimo giesmės ir kitokia indiška muzika. Kaip prisimena Rolandas, dar prieš pirmą kartą apsilankydamas kirtane, jis klausydavosi kasečių su kirtanų ir *bhadžanų* įrašais ir pritardavo, dainuodamas „Harė Krišna“ mantrą. Dėl šlovinimo giesmių giedojimo ir muzikos apskritai svarbos krišnaitai bandydavo gauti kasečių ir plokštelių su jos įrašais, lankydavosi Indijos muzikantų koncertuose; juos taip pat siūlydavo ir jais bandydavo sudominti alternatyvaus religingumo praktikus.

Be kirtano, susirinkimuose paprastai vykdavo prasadas – maisto gaminimas, aukojimas dievybėms, dalinimasis su bendruomene ir valgymas. Svarbiausia buvo vartojamo maisto atitikimas laktovegetarinės dietos reikalavimams ir paaukojimas dievybėms. Jam naudoti ir paprasti, Lietuvoje įprasti produktai bei patiekalai – duona, virtos bulvės ir pan. (pavyzdžiui, Vaidotas mini, kad po kirtano prasadui „*visiems padalino po riekę juodos duonos ir vandens*“). Bet žavėtasi indiška virtuve ir palaipsniui mokytasi gaminti jos patiekalus. 1986 m. Vaidotas ir su drauge ėmėsi į lietuvių kalbą versti krišnaitų naudojamų receptų knygą.

Kai kurie krišnaitai savo religinę tapatybę išreiškėdavo išvaizda (pavyzdžiui, kai kurie vyrai skusdavosi galvas, palikdami tik sruogą ant pakaušio – *šikha*), net jei kiti žmonės šios tapatybės tiksliai neatpažindavo. Pavyzdžiui, kaip prisiminė Marija, 1983 m. draugė bendradarbi krišnaitą apibūdino taip: „*Gal jis kalėjime sėdėjo, jis plikas ir vaikščioja su karoliais, su sandalais ir rašo popiežiui laišką. Jis nevalgo mėsos.*“ Kaip prisimena Vaidotas, pakviestas važiuoti į savo pirmąjį kirtaną Lazdėnuose, „*norėjo atrodyti panašiai, kaip jo nauji draugai, todėl susirado [...] baltus marškinius ir trumpai nusikirpo plaukus*“.

Sovietmečio lietuvių, kaip ir anksčiau susibūrusių ir jiems pavyzdį rodžiusių kitų sovietinių respublikų krišnaitų grupių, ritualinės ir gyvensenos praktikos šiek tiek skyrėsi nuo įsitvirtinusių Vakarų bendraminčių bendruomenėse. Skirtumus lėmė ne tik sunkumai praktikuoti antireliginės Sovietų Sąjungos politikos kontekste, bet ir tai, kad dėl informacijos ir žmonių judėjimo apribojimų sovietiniai krišnaitai tiesiog nežinojo daugelio reikalavimų ir praktikos aspektų. Tai prisiminimuose pabrėžia ne vienas to meto krišnaitas. Pavyzdžiui, Laura pasakojo: „*Mes nebuvom tobuli atsidadę ir, aišku, bijojome, bet mūsų tikėjimas buvo aukščiau nei baimė. [...] Tada mes dar nežinojome Šrilos Prabhupados pamokymų, kaip bendradarbiauti, bet intuityviai tai jautėme ir gyvenome pagal tuos dėsnius.*“ Zigmas, prisimindamas 1979–1980 m.

vykusį susibūrimą Rygoje, pastebėjo, kad, be bendro „Harė Krišna“ mantros giedojimo ir vaišinimosi prasadu, daugiau *„jie nieko nemokėjo ir nežinojo, nes tuo metu dėl „geležinės užtvaros“ neturėjo nei knygų, nei dvasinio mokytojo nurodymų. Be to, Harikeša Svamis, jo dvasinis mokytojas, nematė prasmės tik pradedantiems bhaktams įvedinėti taisykles. Jie jų nebūtų supratę. Jis galvojo – tegul pradžioje jie pajunta Švento Vardo skonį, o atėjus laikui, atsiras ir taisyklės“.*

Bendruomenė?

Prieš įsijungdami į Krišnos Sąmonės judėjimą, daugelis narių praktikavo jogą ir vegetarizmą, domėjosi įvairiomis Rytų kilmės ir kitomis religinėmis, įskaitant krikščioniškas, tradicijomis. Pavyzdžiui, nereliginų tėvų šeimoje augęs, bet religingus senelius turėjęs Motiejus, skaitydamas iš senelės gautą Šv. Raštą, paauglystėje bandė gilintis į krikščionybę. Vėliau susipažino su vegetarais, skaitė knygas apie dzenbudizmą ir 1979 m., būdamas 18–19 metų, buvo nuvykęs į budistų vienuolyną Ulan Udė. Kauno Stepo Žuko dailės technikume besimokęs Zigmas buvo ne tik vegetaras, besidomėjęs Rytais ir mistiniais judėjimais, bet ir pamaldus krikščionis, nuolat besinešiojęs rožinį. Panevėžietis Liudvikas skaitė įvairias psichologines knygas, Šv. Raštą. Andrius apie 1977–1978 m. buvo nuvykęs į Armėniją ir ten *„pabendravo su tikinčiais žmonėmis“*, kurie jam paliko gilų įspūdį – jam *„buvo artimi dešimt Dievo įsakymų“*; šis susitikimas taip pat paskatino ieškoti sau artimų žmonių. Bent trejus metus prieš tapdamas krišnaitu Tomas praktikavo vegetarizmą, jogą, domėjosi budizmu ir dirbdamas Kauno pantomimos teatre bendravo su įvairiomis religinėmis tradicijomis besidominčiais bendradarbiais. Vegetarizmu jis sudomino bendradarbį Vaidotą, kuris vėliau tapo krišnaitu ir ne vienerius metus pasakojo apie krišnaizmo mokymą, kvietė apsilankyti kirtanuose ir kitų tradicijų grupių susibūrimuose. 1981 m. krišnaitu tapęs Aurimas dar mokydamasis mokykloje skaitė Vydūno veikalus, užsiėmė joga, gal penkis kartus žiūrėjo filmą *„Indijos jogai – kas jie?“*.

Maža to, kai kurie bent jau pradžioje krišnaizmo praktikas derino su anksčiau išmoktomis kitų tradicijų praktikomis. Kaip prisimena informantas Aleksandras, *„tie, kurie jau buvo prisirišę biškį prie budizmo ir kažką ten praktikavo, ir paskui filosofijoje buvo tokie... tai teko rinktis. Aš prisimenu, kad irgi savo dienos režimą paskirstydavau. Pusė dienos, kokia valanda ar dvi, buvo budistinė meditacija. Paskui mantras kartočiau. Budistinė meditacija buvo iš įpročio, o čia jau kažkas naujo, ką aš įsidieginėjau. Nu ir truputį praktikuoji ir viskas tvarkoj. Aišku, ten tos praktikos turi daug ką bendro. Bet jau eidamas toliau filosofiskai išsirenki. Dabar aš galiu viską sudėlioti kitaip, bet pačioj pradžioj iš naivumo, iš įpratimo...“*

Kai kuriuos žmones į krišnaizmą atvedė domėjimasis sveika gyvensena ir alternatyviaja medicina – čia pirmiausia svarbus buvo krišnaizmo vegetariškos mitybos reikalavimas. Pavyzdžiui, dėl suprastėjusios sveikatos Gintas apie 1975 m. ėmė domėtis alternatyviaja medicina, kartu su tėvu skaitė knygas apie kvėpavimą ir badavimą, bandė sekti jose pateikiamais patarimais. Jiedu susipažino su žurnalistu Eduardu Girčiu, vienu iš vegetarizmo, sveikatai gerinti skirto badavimo, kvėpavimo technikų ir kitų sveikatinimosi būdų propaguotojų, ir šis „*pasidarė toks mūsų mokytojas*“. Gintas apsilankė ir 1979 m. Girčio Vilniuje surengtame susitikime su maskviečiu, kuriam buvo tekę bendrauti su kažkokiu Indijos guru, vėliau susipažino su krišnaitais. Šie taip pat lankėsi alternatyviosios medicinos ir nekonvencinio mokslo praktikų renginiuose, pavyzdžiui, Vaidoto prisiminimuose minimos Rusijos ekstrasenso Naumovo paskaitos apie alternatyvius gydymo būdus, operacijas be skalpelio ir pan. – būtent ten jis susipažino su Kauno krišnaitais.

Kai kurie lietuviai krišnaizmo mokymu susidomėjo studijuodami meno programas institutuose, dalyvaudami hipių ir bohemos terpėje. Daugiausia pirmųjų pasekėjų Šiauliuose studijavo Šiaulių pedagoginio instituto Meno fakultete, o kauniečiai – Kauno Stepo Žuko dailės technikume. Kai kurie buvo artimi draugai, kiti – pažįstami tik iš matymo, artimiau susipažinę, kai pateko į krišnaitų susitikimus. Taip, pavyzdžiui, Zigmas, draugo pakviestas į susitikimą Rygoje, ten susipažino su bendramoksliais iš technikumų. Prieš tapdami krišnaitais 1981 m. kauniečiai Vaidotas ir Darius buvo pažįstami bent trejus metus – abu sukosi tame pačiame hipių ir bohemos rate. Apie 1981 m. krišnaitais tapusius Aurimą ir du jo draugus, proftechninės mokyklos bendramokslius, siejo domėjimasis roko muzika. Jie keisdavosi muzikos įrašais, kartu linksmindavosi ir filosofuodavo įvairiomis temomis, anot Aurimo, aptardavo „*nuo alkoholio poveikio smegenims iki įvairių dvasinių temų*“. Su šia terpe buvo susijęs Kauno pantomimos teatras – ne vienas jo darbuotojas domėjosi Rytais ir alternatyviuoju religingumu, praktikavo jogą ir bent du – Vaidotas ir Tomas – tapo krišnaitais. Kauno krišnaitų kirtanuose lankydavosi muzikantai, hipiai.

Jogos praktikos ir jas praktikuojančiųjų grupės buvo daugelio krišnaitų pirminis dvasinių ieškojimų etapas. Tuo metu jogos samprata galėjo būti plati ir mišlota. Pavyzdžiui, apie 1975–1979 m. laikotarpį Andrius prisiminė, kad jis „*ir kiti draugai „gaudydavo“ knygas apie jogą: Šivanandos, Gurdžijevio ir kitų*“. Su jogais krišnaitai, viena vertus, juto bendrumą dėl vegetarizmo praktikos, kita vertus, jogai buvo grupė, kuri dažniausiai nurodyta kaip *Kiti*, nors ir esantys tame pačiame lauke. Prisiminimuose, kuriuose labiau siekiama parodyti sėkmingą krišnaizmo plėtrą, neretai pabrėžiama, kad jogai kvietimą kartoti „*Harė Krišna*“ mantrą priėmė

entuziastingai. Vis dėlto esama pastebėjimų apie gana priešišką jų reakciją į krišnaitų pamokslus.

Pasakojimuose pastebimi keli įsitraukimo į krišnaitų bendruomenę žingsniai, kurių eiliškumas skiriasi: susidūrimas su krišnaizmo idėjomis, tapimas vegetaru, „Harė Krišna“ mantras kartojimas, dalyvavimas bendruomeninėse apeigose, iniciacija. Kai kurie prie krišnaitų prisijungdavo jau praktikuodami vegetarizmą; kai kurie pradžioje mantras kartojimą suvokė ne kaip dievybės šlovinimą, o kaip priemonę sveikatai pagerinti ar mintims apvalyti. Tad iniciaciją galima vertinti kaip žingsnį, kai žmogus apsisprendavo tapantis su krišnaitais. Tiesa, šis žingsnis priklausydavo ne tik nuo paties žmogaus – iniciacijai jį turėjo rekomenduoti kiti nariai, o patį ritualą atlikdavo pažengę mokytojai, paprastai ne lietuviai, ir kartais tekdavo laukti, kada jie galės tai padaryti. Per iniciaciją krišnaitai gaudavo indiškus vardus, kuriais ir vadindavo vienas kitą – iš tiesų informantai dažnai prisiminė būtent juos, o ne lietuviškus sovietmečio bendražygių vardus.

Nemaža dalis ankstyvųjų krišnaitų buvo artimi draugai nuo vaikystės ar pauglystės – keli mokėsi vienoje klasėje, kiti buvo kiemo draugai, kai kuriuos siejo giminystės ryšiai: vaikai patraukdavo tėvus, seserys – seseris, vėliau susikūrė kelios krišnaitų šeimos. Jie bendravo ne tik religiniame kontekste – susitikdavo ne tik apeigoms, bet ir leisti laisvalaikį. Juo labiau kad gyvenosenos reikalavimų laikymasis – ar bent bandymas tai daryti – šiek tiek apribodavo draugų ratą, silpnindavo ryšius su ankstesniais draugais ir skatindavo krišnaitų draugų ratų formavimąsi. Pavyzdžiui, susitikę butuose leisdami laisvalaikį krišnaitai žiūrėdavo filmus – tiek dvasiškai įkvepiančius krikščioniškus, tiek vakarietiškus vaidybinius filmus (pavyzdžiui, „Rembo“ ir pan.). Krišnaitai dažnai apsigyvendavo kartu po kelis, taip pat įsirengdami gyvenamame bute altorėlį ir priimdami nakvoti iš kitų miestų ar šalių atvykstančius bendraminčius. Kiti, gyvenę netoliese, lankydavosi kasdien arba stengdavosi ateiti bent porą kartų per savaitę.

Dėl krišnaizmo misionieriškumo net ir persekiojimo laikais krišnaitai ieškodavo kontaktų su potencialiais nariais, kviesdavo juos į šventyklas ar kitur vykstančias bendruomenines apeigas, kalbėdavosi asmeniškai, pasakodavo apie savo mokymą, dalindavo jiems knygas, kai tik buvo įmanoma, stengėsi eiti į viešumą rengdami harinamas – viešas šlovinimo eitynes. Kai kurie krišnaitai su susidomėjusiais ar galinčiais susidomėti, net ir visiškai atsitiktinai gatvėje sutiktais žmonėmis kalbėdavo iš karto atvirai. Kiti nepuldavo atvirauti – kai kuriais atvejais tai darydavo išmokę iš kitų, siekdami sukurti paslaptingumo įspūdį. Pavyzdžiui, anot indiška muzika susidomėjusios Marijos, pažinties 1983 m. pradžioje bendradarbis krišnaitas Tadas „daug nepasakojo nei apie save, nei ką veikia. [...] Ji] iš jo beveik nieko nesužinojo“. Vis dėlto

dalį – greičiausiai nemažą – potencialiais nariais laikomų žmonių sudarė jogos ir alternatyvaus religingumo praktikai, besidomintys ir praktikuojantys kitas religines tradicijas. 9-ojo dešimtmečio pabaigoje misionieriškos pastangos davė vaisių ir atsirado krišnaitų, praktikavusių individualiai, nesilankiusių bendruomeninėse praktikose ir pažinojusių tik vieno miesto grupės narius. Pavyzdžiui, 1988 m. knygas Klaipėdos gatvėse pardavinėjęs Edmundas sutiko Mindaugą, kurio trys draugai buvo lankęsi Vilniaus šventykloje ir kuris nuo to laiko ieškojęs krišnaitų.

Alternatyvaus religingumo praktikus patraukdavo įvairūs krišnaizmo aspektai. Vienas jų – filosofija, kurią pristatydavo pamokslautojai ar įvairios jų knygos. Pavyzdžiui, Liudvikas prisiminė, kad skaitydamas „Šrimad-Bhagavatam“ giesmes rusų kalba *„pradėjau verkti. Skaitau ir verkiu, kitą puslapį – ašaros bėga. Tie žodžiai, kad yra Dievas, kad jis – Asmuo, sukrėtė mane ir padarė perversmą mano širdyje“*. Ši knyga jį sukrėtė ir pakeitė jo požiūrį į kirtanus bei prasadą, į kuriuos iki tol jis žiūrėjo *„kaip į kultūrinį renginį, kur galima padainuoti ir skaniai pavalgyti“*.

Vis dėlto daugeliui didžiausią įspūdį padarydavo bendruomeninės praktikos ir visų pirma kirtanai. Šie ritualai traukdavo nemažą dalį bendruomenės sudariusius ekspresyvius menininkus; kai kuriuos, ritualuose sudalyvavusius pirmą kartą, jie bauginavo. Tokios pirmosios patirties apibūdinimuose išryškėja religijos – tiksliau, „blogos religijos“ – sampratos. Ne vienas krišnaitas, prisimindamas pirmąją dalyvavimo kirtanuose patirtį, minėjo, kad tąsyk buvo pagalvojęs apie sektas. Pavyzdžiui, Marius prisiminė, kad pirmajame susitikime, kuris vyko rūsyje ir tvyrojo prietema, smilkalų dūmai, tyliai grojo muzika, vaikščiojo žmonės, dėvintys dhočius ir sarius, jis *„jautėsi šiek tiek nejaukiai, matydamas visa tai gūdžiais tarybiniais laikais. Jam tai atrodė sektantiška“*.

Muzika buvo vienas elementų, kurie paskatindavo susidomėjimą krišnaizmo idėjomis ir bendravimą su jų sekėjais. Pavyzdžiui, kaip pasakojo roko muzika besidomėjęs Zigmas, jau būdamas vegetaru „iš įsitikinimų“, apie 1979–1980 m. jis dalyvavęs bendramokslio vestuvėse ir peržiūrinėjęs muzikos įrašų kolekciją jo kambaryje. Joje radęs ir ėmęs klausyti kasetę su užrašu „Live in N.Y. Temple Kirtan“. Muzika jam buvo negirdėta, bet pasirodė įdomi ir jis su pasimėgavimu jos klausėsi. Bendramokslis pasinaudojo Zigmo susidomėjimu ir parodė Prabhupados „Bhagavadgyta, kokia ji yra“ bei pakvietė į kirtaną Rygoje. Panašiai 1983 m. susidomėjusioms merginoms Tadas pradžioje davė paklausti muzikos – Prabhupados dainuojamų badžianų – tik vėliau joms atnešė „Bhagavadgyta“ anglų kalba.

Ankstyvieji krišnaitų dariniai Lietuvoje veikė be jokios formalios valdymo ar organizacinės struktūros. Priešingai nei tarptautinis ISKCON judėjimas, turėjęs aiškiai apibrėžtą hierarchinę valdymo struktūrą, numatytas pareigas ir subordinacijos

lygius, vėlyvojo sovietmečio lietuvių krišnaitai, anot Mariaus, buvo „būrelis bendraminčių“: *„Viskas buvo neformalu, nebuvo jokios organizacijos, o tik būrelis bendraminčių, kurie keitėsi savo idėjom, mintim, išgyvenimais ir patirtimi.“* Toks vėlyvojo sovietmečio darinio apibūdinimas artimas daugeliui informantų. Tiesa, jie kiek skirtingai var-tojo terminą „bendruomenė“, kartais jį siedami su formalia bendruomenės registracija, kartais su sovietmečio kolektyvais, kartais su grupės glaudumu, priešpriešinanamu dabartiniam atvirumui ir kaitai. Pavyzdžiui, informantė Monika prisiminė: *„Nu tik paskui ji [grupė] buvo pavadinta vaišnavų bendruomene – prieš tą registraciją. O pradžioje tai ten buvo... Neįvardinome... Nebūdavo pradžioj išvis, kai mes dar nežinojom visokių taisyklių, netgi nemokėdavom tarnauti dievybėm pagal tas indų tradicijas. Tai buvo tarsi tokia labai liberali, naivi ir šventa hipių vaišnavų bendruomenė. Bent mes taip įvardindavom. Kažkaip tos laisvės būdavo daug, nebuvo dar pradžioj susiskirstymų jokiom ten rolėm, nebuvo ten viršesnis, ne viršesnis. Pradžioj buvo toks labai laisvas, spontaniškas – ta organizacija labai spontaniška buvo. Nu turbūt visos religijos taip prasideda?“*

Informanto Motiejaus prisiminimuose išryškėja ir „bendruomenės“ daugia-prasmiškumas, įvairiuose kontekstuose jai priskiriamos skirtingos reikšmės ir dabartinė nostalgija glaudiems ryšiams, nors ir nulemtiems sovietų režimo persekiojimo: *„Bendruomenės augimo modelis sovietmečiu buvo labai specifinis. Ir nors mes nevadinom – neprisimenu, kad būtume vartoję žodį „bendruomenė“. Jis ne tarybinis, tarybi-niais laikais buvo kolektyvas, bet rezultatas buvo būtent bendruomenė, priešingai nei dabar. Dabar tai toks pereinamasis kiemas. Nuo to laiko, kai prasidėjo... Tai sovietmečiu šito nebuvo. Nes mes visi supratom, kad infiltracijos tikimybė labai reali ir praktiškai neišvengiama. Ta prasme, kad bus stengiamasi infiltruoti, ir mes turim šito saugotis...“*

Panašiai apie krišnaitus ir bendruomeniškumą svarstė informantė Birutė: *„Mes buvom visi draugai, bendraminčiai. Tuo metu gal ir nebuvo specifinių pavadinimų kaip bendruomenė, bet iš tikrųjų realiai tai jinai buvo vis tiek tokia... Nes šiandien ateidavo, paskui išeidavo, bet vis tiek būdavo ten... Vis tiek galima vadinti, kad bendruomenė buvo. [...] Tavo bendruomenė iš tikrųjų yra tavo draugai. Vis tiek ten mūsų labai daug nebuvo. [...] Sovietmečiu mūsų vis tiek buvo mažai. Ir mes visi praktiškai, kaip sakoma, dalinomės, kuo turėjom, ir tas ryšys... Ir dabar susitinki – tas ryšys kažkoks tai yra – kaip ir vat jaunystės draugą susitinki. Ir tas ryšys yra kažkoks stiprus. Ir tu gali žmogaus ten 20 metų nematyti, bet jis vis tiek yra tavo ir tavo širdies dalis, tavo draugas ir kaip brolis, ir sesuo.“* Tokią sovietmečio bendruomenę ji matė ją lygindama su dabartine krišnaitų bendruomene, kurioje yra gerokai daugiau ir įvairaus amžiaus, neretai vienas kito nepažįstančių žmonių ir kartu kuriamos mažos tam tikrus vaidmenis atliekančių (pavyzdžiui, maistą gaminančių ar muzikantų) namų bendruomenės.

Vėliau, Atgimimo metais, knygų leidybos tikslais nuvykę į Švedijos ISKCON centrą krišnaitai nustebo, kad šis judėjimas yra toks organizuotas. Švedijos bendruomenės struktūra, vidinė trintis, politiniai nesutarimai ir net sustingusi filosofinė doktrina jiems priminė Komunistų partiją.

Persekiojama bendruomenė

Iš esmės iki pat Lietuvos Nepriklausomybės atgavimo krišnaitų bendruomenę ir įvairius jos veiklos aspektus veikė sovietų antireliginės politikos ir jos įgyvendinimo priemonių, šios bendruomenės atžvilgiu pasireiškusių intensyviu persekiojimu, patirtis. KGB dokumentuose teigta, kad krišnaitų idėjos yra „reakciniai, ideologiškai žalingi antimaterialistiniai mokymai, grindžiami religinėmis-mistinėmis sampratomis ir skelbiantys visišką atsimetimą nuo materializmo, asketišką gyvenseną, masių ugdymą misticizmo dvasia, pesimizmą ir pasidavimą eksploatacinėms klasėms“ (cituoja iš Pranskevičiūtė ir Juras, 2014, 4). ISKCON judėjimas laikytas vienu iš plačiai paplitusių tarptautinių grėsmių Sovietų Sąjungos politinei padėčiai. Jis kaltintas komunistinės ideologijos ir socialistinės valstybės neigimu ir griovimu, sekėjų atitraukimu nuo dalyvavimo politinėse ir darbo veiklose ir nukreipimu į misticizmą, kuris dažnai suprastas kaip nusigręžimas nuo tikro gyvenimo. Teigta, kad Campagnola Swamis dirba CŽV agentu, besispecializuojančiu ideologinėse diversijose, įskaitant kenkėjišką imperialistinę veiklą prieš socialistinę sistemą, pasiūstą su misija „sunaikinti šalį iš vidaus“.

Dauguma krišnaitų (apie 10–15 žmonių Lietuvoje) pirmą kartą su KGB susidūrė 1980 m. Rygoje, per viešą Campagnolos paskaitą Pionierių rūmuose (tiesa, kai kuriems tai nebuvo nauja patirtis – pavyzdžiui, dar nebūdamas krišnaitu Marius susidūrė su KGB dėl dalyvavimo hipių judėjime 1979 m.). Po arešto dvasinis mokytojas ir jo pagalbininkas buvo deportuoti iš Sovietų Sąjungos, uždraudžiant jiems čia atvykti 10 metų. Lietuvoje pirmasis masinis areštas įvyko 1981 m. Kaune per Andriaus ir Nijolės namuose vykusį kirtaną, kuriame dalyvavo apie 20 krišnaitų. Kaip ir kitose sovietinėse respublikose, Lietuvoje KGB aktyvų persekiojimą pradėjo 1983 m. Didelio masto operaciją, kurios metu atlikti „valymai“ įvairiose respublikos vietose, KGB įvykdė 1986 m. Daugeliui atmintin įsirežė masinis areštas per Džanmaštami šventę, kurios švęsti į sodybą Biržų rajone buvo susirinkę krišnaitai iš visos Lietuvos. Po operacijos keliems dalyviams buvo užvestos bylos, į psichiatrijos ligoninę uždaryti trys krišnaitai, kurie aktyviai užsiėmė literatūros vertimu ir platinimu. Vadovavimu Kauno grupei apkaltintas Zigmas buvo tiesiai iš namų išvežtas į psichiatrijos ligoninę, kur jam du mėnesius duoti psichotropiniai vaistai – jeigu ne vyriausiojo gydytojo geranoriškumas, procedūra galėjo tęstis neribotą laiką.

KGB sekė krišnaitų namus, per kratas konfiskuodavo sunkiai gautą literatūrą, garso įrašus, platinimui ruošiamus leidinius, dievybių statulas ir kitą ritualinį inventorių. Daugelis krišnaitų buvo įtraukti į juoduosius KGB sąrašus ir dažnai tardomi.

Persekiojimas keitė krišnaitų veiklą ir elgseną. Jie ėmė stengtis išvaizda neišsiskirti iš kitų visuomenės narių. Dideli susibūrimai tapo retesni, šventės švęstos mažesnėmis grupėmis (nuo dažnai susirinkdavusių 20 žmonių iki 3–4), o jų vietas ir laiką imta dar labiau slėpti ir parinkti spontaniškai. Po Andriaus arešto nuo 1981 iki 1985 m. kauniečiai – kartais net 18 žmonių – rinkosi Maironio gatvėje buvusiamė rūsyje, kurio plotas buvo maždaug šeši kvadratiniai metrai, o aukštis 1,70 metro. Čia krišnaitai jautėsi saugiau, nes vienas grupės narių šį rūsį nuomojo iš savo dėdės, kuris pats buvo Jehovos liudytojas, šalia nebuvo kaimynų. Nepaisant to, kad nesigirdėtų kirtanų garso, į lango rėmą visada įtaisydavo didelį gabalą porolono. Iš šios vietos krišnaitai turėjo išsikelti po eilinio susidūrimo su KGB 1985 m., iš kitos vietos – 1987 m., kol galiausiai 1989 m. jie nusipirko seną namą Kauno centre – šis pastatas tapo pirmąja krišnaitų šventykla Sovietų Sąjungoje ir kaip šventykla veikia iki šiol. Su persekiojimu siejosi dažna krišnaitų gyvenamųjų vietų kaita. Keli gyvenimo nuosavuose būstuose, bet dauguma juos nuomojosi. Po KGB reidų ir kratų sekamuose būstuose juose likti gyventi buvo ne tik nesaugu – reidų išgąsdinti ir problemų išvengti norintys būstų savininkai atsisakydavo toliau juos nuomoti krišnaitams ir pareikalaudavo išsikelti.

Dauguma krišnaitų buvo studentai, todėl KGB bandė juos įbauginti ir suvaržyti jų veiklą veikdama per švietimo institucijas. Sugautas ir bendradarbiauti atsisakęs krišnaitas buvo svarstomas Komjaunimo taryboje, kuri paprastai priimdavo formalų, KGB pasiūlytą sprendimą. Be to, visi iš aukštojo mokslo institucijų išmesti studentai galėjo būti pašaukti į armiją, kur KGB tikėjosi juos perauklėti. Kiek žinoma, nė vienas iš pirmosios kartos Kauno krišnaitų, studijavusių Stepo Žuko dailės technikumė, dauguma Šiaulių pedagoginiame institute besimokiusių krišnaitų nebaigė studijų. Vėliau prisijungusiems sekėjams paprastai pavykdavo baigti studijas, bet jie irgi gaudavo griežtų papeikimų. Dirbantys krišnaitai iki Sąjūdžio susidurdavo su problemomis darbe: nė vienas dėl KGB spaudimo buvo atleistas iš darbo; kai kurie po to visą savo laiką skyrė tekstams versti ir kitoms bendruomenės veikloms.

Lietuviai kūrė ir naudojo strategijas, kaip išvengti saugumo dėmesio, išsisukti, elgtis tardymo metu ir apsaugoti kitus narius. Pavyzdžiui, kaip prisimena Laura, kad vieni kitų neišduotų, panevėžiečiai „savo užrašų knygutėse draugų adresų nerašydavo, nes per kratas jos atsidurdavo saugumo rankose. Bhaktai susikurdavo sutartinius ženklus ar frazes, kurias žinodavo tik jie, o saugumiečiai nesuprasdavo“. Šių dalykų juos mokė

ir didesnę patirtį turintys rusų bendraminčiai, įskaitant pirmąjį Sovietų Sąjungos krišnaitą Piniąjevą per jo apsilankymus Lietuvoje.

KGB persekiojimas Lietuvoje buvo gana švelnus, palyginus su vykusiu kitose sovietinėse respublikose (Antic, 1993), ir lietuviai krišnaitai toliau užsiėmė leidyba ir misionieriavimu. Nors ir stengdamiesi išvengti susidūrimų su KGB daugiausia prieidami prie žmonių, kurie atrodė inteligentiški ar liberalūs (pavyzdžiui, nešiojo barzdas ar ilgus plaukus), nuo 1984 m. krišnaitai platino knygas viešose erdvėse – iš pradžių Vilniaus, netrukus Kauno gatvėse, aukštosiose mokyklose ir kitur. Nepaisant to, persekiojimo patirtys – sekimas, kratos, tardymai, išmetimas iš būsto, studijų ar darbo, bandant apsaugoti ir bendraujant su saugumu naudotos strategijos užima didelę dalį daugelio sovietmečio lietuvių krišnaitų prisiminimų.

Per sąveiką su KGB struktūromis, jų nurodymus vykdžiusiomis švietimo ir medicinos institucijomis, darbovietėmis ir santykiais su artimaisiais krišnaitai konstravo ir santykį su platesne visuomene. Nestebina, kad jis dažniausiai yra neigiamas. Bendrai visuomenė suvokta kaip ateistinė, bedieviška, purvina ir neteisingai gyvenanti – aiškiai priešpriešinama dievybes garbinantiems ir teisingai gyvenantiems krišnaitams. Visuomenė atsiskleidžia ir kaip KGB nurodymus vykdančios institucijos ar konkretūs žmonės. Krišnaitai ne sykį buvo priversti ieškoti naujos gyvenamosios vietos, kai būstą toliau nuomoti atsisakydavo jų šeimininkai – tokį pastarųjų elgesį iš esmės lėmė nenorėjimas turėti reikalų su KGB, dėl kurio persekiojimo tokie nuomininkai tapdavo grėsme. Kai kurių krišnaitų artimieji taip pat nebuvo patenkinti jų religiniais ieškojimais – prisiminimuose šis nepasitenkinimas siejamas pirmiausia su šio pasirinkimo daroma žala mokslams ir karjerai, vėlgį dėl galimų KGB sankcijų. Sutuoktiniai taip pat ne visuomet džiaugėsi krišnaitų religiniu pasirinkimu, ir tai galėjo būti viena iš skyrybas lėmusių priežasčių. Išsiskyrę krišnaitai dažnai apsigyvendavo kartu su bendraminčiais. Tiesa, net ir KGB nurodymus vykdžiusiose institucijose buvo krišnaitams palankių žmonių.

Kita vertus, persekiojimo patirtis kūrė solidarumą su kai kuriomis kitomis persekiojimą patyrusiomis subkultūromis. Pavyzdžiui, kaip prisimena Monika, jų ryšiai Rusijoje neapsiribodavo krišnaitais ir lyderiai diegė brolystės jausmą. Ruošiantis važiuoti į Maskvą ar Leningradą, šie „mums duodavo, pavyzdžiui, kokią karatistų [adresą]. Apsigyvenk pas karatistą, nes mes broliai – visi uždrausti, turim kažką bendra. Jie tuos Rytų kovos menus praktikuoja, čia bhakti joga praktikos“.

Anot Pranskevičiūtės ir Juro (2014), krišnaizmo praktika priešiškomis sąlygomis sekėjams teikė išskirtinių dvasinių patirčių, pačios veiklos nelegalumas buvo patrauklus ir stiprino tikėjimą, kad jie eina teisingu keliu. Galiausiai persekiojimo patirtys prisidėjo prie bendruomenės glaudumo ir formavo tapatybę, kuri skyrė

sovietmečiu ir vėliau prisijungusius krišnaitus. Anot Lauros, *„mes gyvenome sunkiais laikais, ekstremaliose sąlygose, bet visi buvome labai brangūs vieni kitiems ir labai svarbūs. Todėl mes ir išgyvenome. [...] Ir dabar, kai aš sutinku „senus“ atsidavusius, jaučiu šį ypatingą jausmą – pionierių vienybės dvasią. Ši dvasia iki šiol riša mus nematomu siūlu ir į mūsų santykius įneša ypatingą saldumą, kuris ir vadinasi „Krišnos sąmone“.*

Sąjunginė bei tarptautinė bendruomenė ir knygų leidyba

Krišnaitai telkėsi Šiauliuose, Kaune ir Vilniuje, bet pavieniai sekėjai, poros ar mažesnės grupės gyveno ir kitose miesto ir kaimo vietovėse: Klaipėdoje, Panevėžyje ir jo rajone, Biržų rajone, Druskininkuose. Panevėžio ir Biržų rajonuose poros buvo apsigyvenusios vienkiemiuose (Biržų rajone pora gyveno ir prižiūrėjo Dauguviečio sodybą-muziejų), ypač tikusiuose didesniems susibūrimams ir šventėms, į kuriuos suvažiuodavo bendraminčiai iš visos Lietuvos ir kitų sovietinių respublikų. Kai kurie apsistodavo senelių sodybose, kur užsiimdavo vertimais ir rengdavo kirtanus. Vilniaus krišnaitai vasarą kirtanus organizuodavo miške netoli Lazdėnų kaimo.

Lietuvos krišnaitai visą nagrinėjamą laikotarpį buvo glaudžiai susiję su bendraminčiais kitose sovietinėse respublikose, o sovietmečio pabaigoje mezgėsi ir vis aktyvesni ryšiai su krišnaitais Vakarų šalyse. Kaip minėta, jau pati krišnaizmo idėjų ir praktikų sklaidos pradžia Lietuvoje siejosi su kitų sovietinių respublikų alternatyvaus religingumo praktikų veikla – rusų ir latvių krišnaitų misionieriavimu. Iš karto užsimezgė glaudūs lietuvių ryšiai su rygiečiais – jie lankydavosi vieni pas kitus, per apsilankymus rygiečiams lietuvius mokant praktikų, ritualinio muzikavimo ir tikėjimo tiesų. 9-ojo dešimtmečio pradžioje kauniečiai į Rygą važiuodavo beveik kas antrą savaitę, laukdavo rygiečių Lietuvoje rengiamuose kirtanuose ir juos laikė vyresne bendruomene. Kaip prisimena Zigmas, *„ten buvo vyresni dvasiniai broliai ir seserys. Jie buvo labiau patyrę bhakti-jogos praktikoje. Lietuvos bhaktai labai troško jų bendrijos“.*

Lietuviai aktyviai bendravo ir su kitų sovietinių respublikų krišnaitais, nemažai laiko praleisdavo įvairiose Sovietų Sąjungos vietose ar keliaudami po ją. Pavyzdžiui, Kastytis jau 1979-aisiais visus metus keliavo su rusu Aleksejumi. Vėliau aktyvesni nariai apvažiuodavo beveik visą Sąjungą ir įvairiose jos respublikose įsikūrusius bendraminčius: pavyzdžiui, Andrius nuo 9-ojo dešimtmečio pradžios nuolat važinėjo į Rygą, Taliną, Maskvą, Leningradą, Kijevą, Suchumį, Tbilisį, Jerevaną. Kiti nariai irgi dažnai važiuodavo į Maskvą ir Leningradą, apsistodavo pas lyderių nurodytus krišnaitus ar kitus juos draugiškai priimdavusius žmones. Kaip prisimena Monika, susiskambinę su maskviečiais ar leningradiečiais ar gavę jų adresus *„nuvažiuodavom, mus iškart priglausdavo, pamaitindavo, būdavo, ir į kelią įdėdavo*

*maisto – žodžiu, būdavo tokie labai broliški santykiai“. Tuo tarpu latviai, ukrainiečiai, tadžikai dažniau atvažiuodavo šventėms pas lietuvius. Kai kurie Lietuvoje apsi-
stodavo ilgesniam laikui, apsigyvendavo čia bėgdami nuo Rusijoje vykusio perse-
kiojimo ar bent galvojo apie tokią galimybę. Pastarųjų požiūriu, Lietuva išsiskyrė
iš kitų sovietinių respublikų. Kaip prisiminė iš Uzbekistano kilęs, kurį laiką Lietu-
voje gyvenęs ir galimybę apsigyventi šalyje svarstęs maskvietis Vadimas **Tunejevas**,
„pirmiausia mane nustebino, kad čia atsidavę buvo labai atviri, nebuvo jokios įtampos. Jau-
tėsi, kad Lietuva, priklausiusi Tarybų Sąjungai, buvo ne visai kaip Tarybų Sąjungos dalis.
Taip buvo todėl, kad čia nebuvo tokios didelės baimės, kaip kitose vietose, nebuvo tokio bai-
saus persekiojimo. [...] Atrodė, kad išoriškai viskas vyksta sėkmingai, nors atsidavę nuolat
aptarinėjo KGB persekiojimus.“*

Tad be kelių išimčių, tarkim, mažus vaikus auginančių krišnaičių (pavyzdžiui, informantės Birutės, kuri pasakojo: „Mano bendruomenė buvo Lietuvoje, kadangi pas mane buvo maži vaikai, tai aš jau ten negalėjau...“), bent jau 9-ajame dešimtmetyje Lie-
tuvos krišnaitams svarbi geografinė-kultūrinė erdvė buvo ne Lietuva, Pabaltijo ar
Vakarų šalys, o Sovietų Sąjunga. Tai liudija ne tik lietuvių kelionės ir svečiai, bet
ir misionieriškiems tikslams reikalingoje veikloje, ypač leidyboje, ar galvojant apie
apeiginių priemonių gamybą kildavusios mintys, kaip patenkinti ne tik savo nacio-
nalinės ar regioninės bendruomenės, bet ir visos Sąjungos krišnaitų ir jų misionie-
riškų veiklų poreikius. Jei pradžioje bent dalį ritualinei praktikai reikalingų objektų
– pavyzdžiui, dievybių ir mokytojų portretus ar dievybių statulas – gaudavo iš Ru-
sijos krišnaitų, vėliau lietuviai ėmėsi iniciatyvų gaminti ne tik patiems, bet ir kitų
sovietinių respublikų bendraminčiams reikalingą inventorių. Taip, naudodamas
savo fotoaparata, apie 1980 m. Andrius visos Sovietų Sąjungos krišnaitus aprūpino
spalvotomis nuotraukomis altoriams puošti – darė jas tūkstančiais. Lietuviai taip
pat buvo aktyvūs rengiant Sąjungos masto protesto akcijas – informuojant užsienio
šalis apie krišnaitų persekiojimą. Paragintas lietuvių ir kitų sovietinių respublikų
krišnaitų, Remigijus parašė kreipimosi dėl persekiojimo tekstą, kurį pasirašė Mas-
kvos, Leningrado, Kijevo bendraminčiai.

Ypač stiprūs ryšiai su kitų sovietinių respublikų, o vėliau ir Vakarų šalių kriš-
naitais susiklostė dėl lietuvių dalyvavimo leidyboje ir knygų platinime. Knygos ir
kiti spausdinti leidiniai yra svarbi křišnaizmo mokymo sklaidos terpė, naudota nuo
pat judėjimo įsteigimo JAV, taip pat nuo pat jo plėtros Sovietų Sąjungoje ir konkre-
čiai Lietuvoje pradžios. Pavyzdžiui, judėjimo leidykla 1977 m. dalyvavo tarptauti-
nėje knygų mugėje Maskvoje.

Esminis krišnaitų tekstas yra „Bhagavadgita“ – su juo lietuviai pirmiausia galėjo susipažinti su per pogrindžio spaudos kanalais sklidusį Vydūno vertimą¹⁸. Misionieriai naudojosi, platino ar bent jau alternatyvaus religingumo praktikams rodė Prabhupados atliktą „Bhagavadgita“ vertimą į anglų kalbą („Bhagavadgita, kokia ji yra“) ir iš jo verstus leidinius vokiečių kalba su jo komentaris ir iliustracijomis – jos ar net pats šios knygos kaip sakralaus objekto statusas buvo ne mažiau svarbūs daugybei šių kalbų nemokėjusių alternatyvaus religingumo praktikų. Iš tiesų atrodo, kad pradžioje didesnę reikšmę turėjo sakytinis doktrinos perdavimas per paskaitas ir pamokslus (ir jo fiksavimas garso įrašuose). Dėl to didelis vaidmuo teko pamokslautojams. Kaip prisiminė Andrius, *„tada dar nebuvo jokių vertimų nei rusų, nei lietuvių kalba. Viską, ką galėjo sužinoti, – tai gyvas [...] [krišnaitės] iš Rygos skaitymas iš vokiečių kalbos. Ir komentarai, iliustracijų paaiškinimai buvo tik gyvai iš lūpų į lūpas. Buvo sakoma, kad labai svarbu, kas komentuoja ir perduoda šias žinias – kuo aukštesnė realizacija, tuo aukštesnis poveikis ir dvasinė veikla“*. Iš pradžių itin svarbūs buvo paskaitų ir pamokslų garso įrašai, laikui bėgant, gausėjo leidinių rusų kalba, į lietuvių rankas pateko įvairių kitų Vakarų šalyse parašytų ir išleistų leidinių, pavyzdžiui, žurnalo „Back to Godhead“¹⁹ numerių – visa ši literatūra buvo dauginama ir ja dalinamasi. Kai kuriuos tekstus bandyta versti į lietuvių kalbą, ir čia išryškėja anglų kalbą geriau mokėjusių narių reikšmė. Pavyzdžiui, Panevėžyje gyvenusi krišnaitų pora konspektuodavo Campagnolos paskaitas, spausdindavo konspektus ir gautus vertimus, dauginavo ir įrišdavo knygas. Šios knygos visų pirma buvo skirtos patiems krišnaitams.

Misionieriškais tikslais leidžiamų knygų reikėjo gerokai daugiau, jos leistos kitokiais būdais. Jų leidybos reikalais – spausdinimo organizavimu, knygų pervežimu ir pan. – daugiausia užsiėmė keli krišnaitai, bet daugelis bendruomenės narių namuose lankstė iš spaustuvės gautus popieriaus lankus į puslapius ir platino knygas. Iš pradžių didesnio masto leidyba rėmėsi lietuvių ir armėnų krišnaitų ryšiais.

1984 m. Armėnijoje prasidėjo masinė Prabhupados knygų rusų kalba leidyba. Knygos spausdintos nelegaliai, sutarus ir papirkus spaustuvių vadovus. Knygų platinimo tikslais Motiejus pradėjo lankytis Jerevane – grįždamas jis parsiveždavo apie 100 knygų ir platindavo jas Lietuvoje. Kai KGB sužinojo apie šią krišnaitų veiklą Jerevane ir įkalino kelis aktyvistus, iniciatyvą perėmė Motiejus ir ėmėsi organizuoti nekonfiskuotų knygų – apie 2000 „Bhagavadgita“ – platinimą. Apie 1986–1987 m.

¹⁸ Vydūnas (vert.). *Bhagavad Gita. Palaiminančioji Giesmė*. Detmold: Lietuvių skautų brolijos vadija, 1947.

¹⁹ „Back to Godhead“ – pagrindinis ISKCON žurnalas. Jis pradėtas leisti dar prieš įsteigiant organizaciją – 1944 m. Indijoje. Nuo 1966 m. leidybą perėmė JAV krišnaitai. Žurnalas skirtas tiek krišnaitams, tiek plačiajai visuomenei.

rūpintis knygų platinimu jis išvažiavo į Maskvą ir praleido ten daugiau nei dešimt metų.

9-ojo dešimtmečio viduryje krišnaitai masinės leidybos ėmėsi Lietuvoje, ir toliau palaikydami ryšius su kitų sovietinių respublikų bendraminčiais. 1985 m. Adomas ir Tomas papirko Kauno „Raidės“ spaustuvės cecho viršininką, kuris suorganizavo nelegalią naktinę pamainą jų užsakymui spausdinti. Šioje spaustuvėje jie pradėjo spausdinti knygas dideliais tiražais – 1986–1989 m. išspausdinta daugiau nei 100 000 kopijų „Bhagavadgyta“ ir dar kitų knygų. Iš spaustuvės išspausdintus lapus perveždavo į krišnaitų nuomotus butus, kur juos lankstydavo, komplektuodavo, surišdavo kiti bendruomenės nariai. Vėliau šios knygos automobiliais buvo išvežiamos po didžiuosius Sovietų Sąjungos miestus – Leningradą, Maskvą, Kijevą, Minską ir Taliną – kur jas toliau platino vietiniai krišnaitai. 1987 m. prireikus naujo automobilio knygoms pervežti, Tomas su Adomu jo pirkti nuvažiavo į Taškentą, atšventė Govardhana pudžą su vietos krišnaitų bendruomene ir grįždami per Kaukazą ir Armėniją aplankė ten gyvenančius bendraminčius. 1989 m. spausdinti knygas jau pavyko legaliai „Lituanus“ ir Lietuvos komunistų partijos CK leidyklos spaustuvėse Vilniuje – tereikėjo gauti popieriaus, kuriuo aprūpindavo Maskvos krišnaitai, vėliau perėmę leidybą iš lietuvių.

1984-aisiais armėnų pradėta masinė Prabhupados knygų leidyba rusų kalba tris lietuvius paskatino leisti žurnalą lietuvių kalba „Troškimų medis“. Iki 1990 m. pasirodžiusiuose devyniuose jo numeriuose spausdinti įvairūs verstiniai straipsniai iš žurnalo „Back to Godhead“ ar kitur.

Beveik nuo pat pradžių buvo palaikomi ir šiokie tokie ryšiai su Vakarų šalių krišnaitais. Dažniausiai iniciacijas nuotoliniu būdu, paskui laiškais atsiunčiant iniciacijos vardus, atlikdavo dvasiniai mokytojai, buvę globalaus ISKCON judėjimo lyderiais ir gyvenę Vakarų šalyse ar Indijoje. Lietuviai su jais susirašinėjo – tiesiogiai arba per Rusijos lyderius. Anot Lauros, sovietmečiu savo dvasinį mokytoją pažino per laiškus ir atsiųstas nuotraukas. Ryšius su judėjimo atstovais užsienio šalyse palaikė ir leidybine veikla: Atgimimo metais knygoms vietos kalbomis leisti Lietuvoje buvo įsteigtas leidyklos „Bhaktivedanta Book Trust“²⁰ padalinys Sovietų Sąjungoje, kuriam vadovavo Motiejus, ir grupė krišnaitų jas vertė ir redagavo. Atsiradus galimybėms keliauti į užsienį, 1989 m. visi leidyklos darbuotojai iš Sovietų Sąjungos leidybos darbų dirbti išvažiavo į Švediją.

²⁰ „Bhaktivedanta Book Trust“ – 1972 m. Prabhupados įsteigta ISKCON leidykla, leidžianti judėjimo lyderių ir kitas jam svarbias knygas bei žurnalą „Back to Godhead“.

Paskutinis etapas:ėjimas į viešumą

Paskutiniais sovietmečio metais, maždaug nuo 1987 m., tiek Lietuvoje, tiek vi-soje Sovietų Sąjungoje kai kurie krišnaitų veiklos aspektai gerokai pasikeitė. KGB juos vis dar tardė (Lietuvoje 1988–1989 m. tardyta maždaug 10 žmonių), o kitose sovietinėse respublikose jie vis dar kalinti, bet pradėta energingai siekti viešumo, bandyta įsiteisinti registruojant religines bendruomenes ir imta aktyviau bendrauti su Vakarų šalių bendraminčiais.

Šiuo laikotarpiu pradėtos rengti harinamos – viešos eitynės dėvint indiškus drabužius, giedant giesmes, grojant ir šokant. Tiesa, krišnaitai viešų kirtanų buvo surengę dar 1980 m., prieš prasidedant persekiojimui. Pavyzdžiui, kai tų metų pa-vasarį Lietuvoje lankėsi ir koncertavo artistai iš Radžastano, į koncertą Vilniaus fil-harmonijoje atvažiavo dauguma lietuvių krišnaitų, o po jo prie įėjimo jie kirtanu palydėjo muzikantus. Persekiojimas tokias akcijas nuslopino ir jos atgimė, įgavu-sios didesnį mastą, 9-ojo dešimtmečio pabaigoje. Lietuviai dalyvavo 1987 m. per Maskvoje surengtą Indijos festivalį spontaniškai įvykusioje harinamoje – jos metu prieš „Harė Krišna“ mantrą giedojusius krišnaitus nesimta jokių priemonių, nes mieste buvo daug užsieniečių. Netrukus po šio festivalio Maskvoje krišnaitai iš po-grindžio išlindo ir Lietuvoje – tais pačiais metais surengė pirmąsias harinamas Vil-niujė, Kaune ir Palangoje. Vilniaus Katedros aikštėje vykusios harinamos metu mi-licininkai ir KGB pareigūnai vaikščiojo aplink, nežinodami, kaip reaguoti. Įkvėpti sėkmės, kitą dieną krišnaitai giedodami žengė Kauno Laisvės alėja. Šį kartą mi-licininkai juos išvaikė po 10–15 minučių. Nepaisant to, po kelių dienų harinama surengta Palangoje, į kurią suvažiavo krišnaitai iš visos Lietuvos. 1989 m. Kaune eitynės per visą Laisvės alėją ir prekyba knygomis ėmė vykti kas savaitę.

Vilniuje 1989 m. krišnaitai dalyvavo Profsąjungų rūmuose Vytauto Kazlausko organizuotuose susitikimuose su įvairių religinių bendruomenių atstovais. Per šiuos pilnas sales klausytojų sutraukdavusius ir filmuotus renginius sarius ir dho-čius dėvintys krišnaitai pasakojo apie save, giedojo, pardavinėjo saldumynus ir knygas – šiuos prisistatymo visuomenei aspektus galima laikyti ir misionieravimo pastangų, ir bendruomenę ženklinančių simbolių apraiška. Šiame kontekste kriš-naitai susidurdavo ir bendraudavo ir su kitomis religinėmis bendruomenėmis, visų pirma katalikais. Informantė Birutė santykį su jais prisimena kaip itin teigiamą – kaip vienybę, priešpriešinamą vėliau atsiradusiai įtampai: *„Būdavo toks labai įdomus santykis – baigiasi tavo renginys, tu išėini, o ten ateina katalikų seminarijos studentai. Ir jie su tokia meile, su tokiu smalsumu mus pasitinka. Tarsi mes vienas kumštis, viena širdis... Nu tikrai labai meiliai sutikdavo, ir taip labai draugiškai, ir tiesiog smalsiai. Žodžiu, vienybė buvo visame kame ir tos tvoros atsirado kažkiek vėliau.“* Panašų solidarumą katalikai

rodė ir 9-ojo dešimtmečio pabaigoje vykusiame mitinge, kuriame galėjo pasisakyti įvairių religijų atstovai. Remigijus teigė: „*Aš papasakojau apie tai, kaip mus persekiojo saugumas. Priėjęs kažkoks katalikų atstovas pažadėjo pagalbą.*“ Nors kai kuriais atvejais krikščionybė, visų pirma per Tėvo Stanislovo asmenį, pasirodydavo ikikrišnaitiškuose ieškojimuose, aktyvesnis santykis su Katalikų bažnyčia atsirado pačioje sovietmečio pabaigoje, kai krišnaitai galėjo pradėti reikštis viešumoje.

9-ojo dešimtmečio pabaigoje krišnaitai savo religinę tapatybę viešai ėmė reikšti ne tik ritualinėje aplinkoje. 1989 m. spaustuvių knygų leidybai ieškodamas Tomas po jas ir įstaigas vaikščiojo dėvėdamas dhotį. Knygas pradėta pardavinėti gatvėse pasistačius prekystalius, turguose ir tiekti prekybininkams.

Šiuo laikotarpiu krišnaitai kreipėsi dėl oficialios registracijos. Pradžioje paraiškos buvo atmestos dėl priežasčių, susijusių su KGB kaltinimais žala sveikatai ir antisocialių jų organizacijos pobūdžiu. Vis dėlto 1989 m. bendruomenės buvo įregistruotos Vilniuje, Kaune ir Klaipėdoje.

Be to, intensyvėjo ryšiai su Vakarų šalių krišnaitais. Pavyzdžiui, 1989 m. Kaune rengtoje Ratha-jatra šventėje dalyvavo vienas iš pasaulinių ISKCON lyderių, dvasinis mokytojas airis Paulas Magowanas Barrow iš Didžiosios Britanijos ir du jo mokiniai australai, tuo metu vadovavę Rygos šventyklai. Šio apsilankymo metu miške netoli Lazdėnų kaimo šis mokytojas atliko pirmąją iniciaciją Lietuvoje. Vėliau į Švediją dirbti išvyko keli knygų leidyba užsiėmę lietuviai. Galiausiai 1989 m. krišnaitai galėjo nuvykti į jų mokymo kilmės šalį. Tais metais Sovietų Sąjungos krišnaitai gavo leidimą keliauti į Indiją ir šiai piligrimystei iš visų sovietinių respublikų buvo atrinkta po 10 labiausiai nusipelnusių narių. Šis įvykis bendruomenei buvo labai svarbus, nes sovietų krišnaitai pagaliau galėjo nukeliauti į svarbiausias krišnaizmo šventas vietas ir kartu pabendrauti su Vakarų šalių bendraminčiais.

Krišnos Sąmonės mokymas, jo keliama reikalavimai sekėjų gyvenimui ir persekiojimo patirtis lėmė glaudžius narių ryšius ir bendruomenės uždaramą. Alternatyvaus religingumo bendruomeniškumo raidos sovietmečiu supratimui grupė įdomi tuo, kad visuomet turėjo aiškią plėtros, misionierišką orientaciją, kuri sąveikavo su Sovietų režimo persekiojimo patirtimi, ir ši sąveika veikė grupės tapatybę, ryšius tarp grupės narių, su kitais alternatyvaus religingumo praktikais ir platesne visuomene. Grupė pasižymėjo uždaramu ir glaudžiais pagrindinių narių ryšiais bei stipriais išsipareigojimais, bet kartu dėl misionieriškų siekių buvo atvira kitiems alternatyvaus religingumo praktikams, kurie bendravo su krišnaitais ir dalyvavo jų bendruomeniniuose ritualuose.

2.3. Teosofai

Lietuvos alternatyvaus religingumo praktikus domino ir su Rytų religinėmis tradicijomis siejamos teosofinės idėjos, padariusios didžiulę įtaką alternatyviam religingumui Vakarų šalyse. Daugelis lietuvių buvo skaitę neoficialiais kanalais sklidusių vienos įtakingiausių teosofijos kūrėjų Jelenos Blavatskajos (Goodrick-Clarke, 2008; kt.) ir kitų teosofų veikalų. Vis dėlto bene stipriausia teosofinės pakraipos grupė nagrinėjamu laikotarpiu sekė rusų Jelenos (1879–1955) ir Nikolajaus (1874–1947) Rerichų išplėtotu Gyvosios etikos (ar agnijogos) mokymu. Rerichų pasekėjų judėjimas vienijo žmones, besizavinčius Rericho tapyba, pacifizmu, ekspedicijomis Azijoje ir su žmona Jelena sukurtu Gyvosios etikos mokymu – dalį narių traukė būtent Rericho meninė ir kultūrinė veikla, kitus labiau domino teosofinė Gyvoji etika²¹.

Lietuvoje Rericho draugija, subūrusi gydytojus, menininkus, dėstytojus ir kitus inteligentus, buvo įkurta 1935 m. Palaikydami glaudžius ryšius su Latvijos rerichiečiais ir susirašinėdami su pačiais Rerichais, draugijos nariai studijavo jų tekstus ir įvairiausių filosofinius veikalus, išleido porą filosofinio almanacho „Naujoji sąmonė“ numerių, organizavo viešus renginius ir stengėsi gyventi pagal Gyvosios etikos principus. Kaip ir kitur Sovietų Sąjungoje, 1940 m. sovietų režimas uždraudė draugiją, bet ji tęsė veiklą vokiečių okupacijos metais ir po karo, kol 1949 m. daugelis jos narių buvo suimti ir ištremti (Vanagas, 1998; Dirsė, 2023; Krėsliņš, 2020).

Kaip ir į daugelį dalykų, sovietų valdžios požiūris į Rerichus keitėsi. 6-ojo dešimtmečio pabaigoje Nikolajus Rerichas (kaip menininkas) buvo reabilituotas, įtrauktas į didžiųjų Rusijos menininkų kanoną, Chruščiovo kvietimu grįžo vyresnysis Rericho sūnus, orientalistas Jurijus Rerichas. Šaltojo karo metu Rerichų Taikos pakto vėliavos iniciatyva, skirta apsaugoti meną karo sąlygomis, ir daug Indijoje su šeima praleistų metų puikiai tiko siekiant parodyti, kad Sovietų Sąjunga siekia taikos pasaulyje ir broliškų santykių Azijoje. Rerichiečių veikla suaktyvėjo ir 7–9-ajame dešimtmečiais daugelyje Sovietų Sąjungos respublikų buvo įsteigti su Rericho veikla susiję centrai. Minint jo gimimo šimtmetį 1974 m. surengta daugybė atminimo renginių, išleista jam skirtų publikacijų (Никишин, 2016). Vis dėlto politinė (Znamenski, 2011; Osterrieder, 2012) ir teosofinė Rerichų reikšmė buvo nutylima, o kelios į Gyvąją etiką susitelkusių rerichiečių grupės (pavyzdžiui, 1979 m.

²¹ Kaip teigia Johnas McCannonas (2012, 348), „rerichizmas naudoja jo siejimą su tarptautiniu mastu žinoma garseybe ir ypatingu doktrinos elastingumu, kuris leidžia įtraukti labai įvairių sekėjų požiūrius ir entuziazmą“.

Novosibirske ir 1983 m. Iževske) sulaukė valdžios sankcijų. Požiūris į šį Rerichų veiklos aspektą pasikeitė 1987 m., kai Michailas Gorbačiovas susidomėjo galimybe panaudoti Rerichų paveldą, kad įkvėptų gyvybės sovietinei pasaulėžiūrai. Tais metais jis susitiko su jaunesniuoju Rericho sūnumi, menininku Svetoslavu, ir viešai gyrė Rerichų šeimą; Gorbačiovo žmona žavėjosi Indija ir, manoma, Gyvosios etikos mokymu (McCannon, 2012).

Lietuvoje kintantį požiūrį į Rytų tradicijas, kurių kontekste matytos ir Rerichų idėjos, informantai pastebėjo nuo 1968 m., kai buvo surengtas Vydūno minėjimas. 1983 m. Rericho darbų paroda surengta ir Lietuvoje (Grigas, 2020). Dar prieš Rericho reabilitaciją, po Stalino mirties, apie 1956 m., dalis lietuvių rerichiečių grįžo iš tremties ir, palaikydami tarpusavio ryšius, toliau domėjosi Rerichų mokymu. Aplink du iš tremties grįžusius tarpukario Rericho draugijos lyderius – Steponą Stulginskį (1908–1995) Vilniuje ir Bronių Vaitiekūną (1902–1986) Kaune – susibūrė ir dvi pagrindinės vėlyvuojų sovietmečiu veikusios rerichiečių grupės. Mažesnės grupelės veikė ir Šiauliuose bei Klaipėdoje. Kauno ir Vilniaus rerichiečiai šiek tiek skyrėsi požiūriu į Rusiją ir Rerichų mokymo ryšį su ja. Nepaisant tremties patirčių, sekdamas Rericho pristatytos moraliai tyros, Rytus su krikščioniškuoju pasauliu siejančios Rusijos vizija, Vilniaus grupės vadovas Stulginskis, vėliau tapęs 1989 m. Vilniuje atkurtos Rericho draugijos vadovu, laikėsi prorusiškos linijos, puoselėjo rusišką mesianizmą, kalbėjo apie šviesią Rusijos ateitį ir šią šalį kaip ateities tautą. Jis palaikė ryšius su Rusijos Rerichų pasekėjais, gerai pažinojo Maskvos rerichiečių terpę ir buvo ten žinomas savo tekstais. Kauno grupė buvo proletuviška, didesnę reikšmę skyrė Vydūnui, vydūniško sąmoningumo, sąmonėjimo tautai ir kalbai idėjoms. Nepaisant to, jos nariai taip pat palaikė ryšius su Latvijos ir Rusijos rerichiečiais, važinėdavo į renginius Rusijoje ir sulaukdavo juos aplankančių rusų – šie ryšiai su rusais ir latviais irgi buvo tarpukario praktikos tąsa.

Ir Kauno, ir Vilniaus grupių nariai bendraudavo susirinkę po kelis lyderių namuose. Dalį aktyviausių narių siejo gana glaudūs ryšiai. Stulginskiu rūpinosi jo įduktė; Kaune kiti nariai, ypač jaunesnieji, pavyzdžiui, 7-jame dešimtmetyje su bendrakursiu susitikimuose pradėjęs lankytis informantas Vacys, rūpinosi po tremties neįgaliu likusiu Vaitiekūnu. Kauno grupė ilgainiui ėmė rinktis reguliariai kiekvieną sekmadienį. Į susitikimus ateidavo iki dešimties žmonių ir daugiau, kai atvažiuodavo svečių iš kitų respublikų. Prisijungdavo ar pasikalbėti su lyderiais ateidavo ir naujų, nepažįstamų žmonių. Šios grupės narys informantas Vacys ją apibūdino kaip sektą ir nemanė ją buvus bendruomene: *„Buvo toks nedidelis žmonių ratelis. Ir jisai netgi įgavo tarsi tokios sektos pobūdį. Buvo šventraščiai – agnijogos knygos, buvo šventieji – Rerichai, buvo autoritetai, buvo stiprus grupės lyderis – tas Bronius Vaitiekūnas.*

Na ir tikrai buvo toks, kaip man dabar atrodo, religinio pobūdžio būrelis. [...] bendruomenės nebuvo – buvo tik būrelis bendraminčių. Ir tam tikro bendro gyvenimo buvo – reikėjo seniems žmonėms paramos. Mes su draugu tuos namus padėdavom prižiūrėti. Reikėjo pagalbos. Bet bendruomenės – tokio žodžio – nebuvo. Nebuvo tokios bendruomenės.“ Vilniaus grupės narys informantas Petras spėjo, kad čia buvo apie keliasdešimt dažniau ar rečiau susibūrimus lankančių žmonių. Atkuriant draugiją 1989 m., į susirinkimą Menininkų rūmų didžiojoje salėje atėjo apie 400–500 žmonių.

Kai kurie susitikimus pas Stulginskį ir Vaitiekūną lankę žmonės tapatinosi su Rerichų idėjomis, bet bendravo ir kitomis alternatyviojo religingumo praktikams aktualiomis temomis, pavyzdžiui, kalbėjosi apie telepatiją, kito žmogaus poveikį mintimis. „Apie panašius psichikos reiškinius iš tiesų su juo [Vaitiekūnu] dažnai kalbėdavomės. Tai buvo teoriniai pamąstymai, nes unikalių telepatijos sugebėjimų mes paprasčiausiai neturėjome“, – prisimena Kauno grupės narys, pats bandęs fotografuoti žmogaus aurą (Vanagas, 1998, 82). Dalis su rerichizmu besitapatinusių susitikimų lankytojų buvo išitraukę ir į kitų darinių veiklas ar domėjosi ir praktikavo kitas alternatyvaus religingumo tradicijas. Pavyzdžiui, bent keli Vilniaus grupės nariai, du iš jų tapę atkurtos Rericho draugijos valdybos nariais, dalyvavo psichofizinio ugdymo seminaruose, ekstrasensų grupėse, astrologų rateliuose, užsiėmė joga, bendravo su katalikų kunigais.

Su Rerichų idėjomis alternatyvaus religingumo praktikai galėjo susipažinti perskaitę kelias Lietuvos nacionalinėje bibliotekoje buvusias viešai prieinamas knygas ar gavę neoficialiais kanalais plitusių veikalų. Kaip prisimena informantas Vacys, per susitikimus jie studijavo Gyvąją etiką ir kitus teosofinius tekstus, aiškinamiesi jų reikšmę remdamiesi kitais teksta is – „*panašiai kaip pokalbiai apie Bibliją*“. Rerichiečiai apskritai daug skaitė, kaupė ir persirašinėjo literatūrą, ypač filosofinę. Kai kuriems skaitymas ir tekstų aiškinimasis buvo esminė juos apibūrinanti praktika, leidusi ieškoti panašumų ir brėžti ribas nuo kitų religinių darinių. Pavyzdžiui, vėliau su Septintos dienos adventistais ir Jehovos liudytojais bendravęs Kauno grupės narys informantas Vacys pastebėjo, kad šios grupės šiuo požiūriu yra panašios į rerichiečius, o „*katalikai nemėgsta skaityt šventraščio*“. Savo ruožtu didelės lyderių bibliotekos buvo viena iš priežasčių, paskatinusių su jais susipažinti ir prisijungti kitus alternatyvaus religingumo praktikus. Pavyzdžiui, informantas Jonas su Stulginskiu susitiko ieškodamas knygų ir parekomendavus jo rato žmogui: „*Pas ji buvo solidi biblioteka, jisai pats skaitė keliom kalbom, turėjo smetoninį aukštąjį išsilavinimą*.“

Lietuviškos teosofijos interpretaciją pateikęs – ar bent jau taip populiariai suvokiamas (Kiauka, 2017) – Vilhelmas Storosta-Vydūnas (1868–1953) vėlyvuuoju sovietmečiu Lietuvoje irgi buvo iš dalies reabilituotas. 1968 m. išleistos trys jo dramos,

leista surengti jo gimimo šimtmečio minėjimą Vilniuje ir kitose Lietuvos vietovėse, palikusį gilų įspūdį dalyviams ir sulaukusį nemažai atgarsių spaudoje, atidengtos memorialinės lentos jo gyventose vietose. Nuo to laiko beveik kasmet spaudoje pasirodydavo jam skirtų publikacijų (Kaltenis, 2013), imti statyti jo veikalai. Prieškariinių filosofinių veikalų leidimų taip pat buvo galima gauti, pavyzdžiui, antikvariatuose ir, anot informanto Vacio, jau nebijant režimo sankcijų, darytis originalų kopijas ir dalintis jomis. Vis dėlto 1976 m. Rapolo Šaltenio parengto Vydūno knygos „Septyni šimtmečiai vokiečių ir lietuvių santykių“ vertimo publikacija dėl cenzūros užstrigo du kartus ir sovietmečiu taip ir nepasirodė (Gerasimova, 2010).

Lietuviško kultūrinio nacionalizmo poreikius atitikusio Vydūno knygas skaitė daugelis alternatyvaus religingumo praktikų ir intelektualų apskritai. Kaip ir Reichų atveju, jo paveldas interpretuotas įvairiai. Kai kuriems žmonėms jis tapo pagrindiniu mokytoju, kiti jo idėjas įtraukdavo į pasaulėžiūras ir praktikas, grįstas ir kitomis religinėmis tradicijomis. Vienas aktyviausių žmonių, prisidėjusių prie Vydūno ir jo idėjų populiarinimo, buvo jo kaip lietuviško neovedantizmo atstovo įvaizdį įtvirtinęs Vaclovas Bagdonavičius (1941–2020), taip pat dalyvavęs Indijos bičiulių draugijos steigime ir veikloje, artimai bendravęs su ikirikščioniškos lietuvių religijos gaivintojais ir bent vienu budizmo praktiku. Vydūną atradęs studijuodamas lietuvių kalbą Vilniaus universitete 1960–1965 m., šis mokslininkas paskyrė gyvenimą jo idėjoms tirti. Daugelyje populiarių ir mokslinių tekstų Bagdonavičiaus pateikta Vydūno interpretacija, anot Kiaukos (2017, 109), rodo, kad šio mokslininko santykis su tiriamu objektu buvo „paremtas visų pirma ne kritine analize, bet Vydūno idėjų, galinčių „padėti surasti dvasinį kelią“, populiarinimu“. Jau vėliau pats Bagdonavičius (2001, 11) Vydūną yra įvardijęs kaip „savo kompasą ir dvasinę priebėgą“. Vydūno draugija, oficialiai įsteigta 1988 m., palaikė gana glaudžius ryšius su reichiečiais, ypač Vydūną vertinusia Kauno grupe (Bagdonavičius, 2013). Kaip matyti tolimesniame skyriuje apie šiuolaikinius pagonis, Vydūnas buvo patrauklus ir jiems, tiesa, iškeliant visų pirma jo tautiškumo idėjas. Lygiai taip pat, remdamiesi jiems tinkamu Vydūno idėjų skaitymu, juo žavėjosi ir su alternatyviu religingumu susijusios alternatyviosios medicinos ir sveikos gyvensenos praktikai. Galiausiai kiti telkėsi į kultūrinę Vydūno reikšmę ar tautiškumą, aiškiai atsiribodami nuo teosofinių jo mokymo idėjų. Pavyzdžiui, pasakodamas apie pažintį su Bagdonavičiumi, Vytautas Kaltenis (2013, 39) pastebėjo: „Man nerūpėjo Vydūnas kaip mistikas, galintis dvasią maitinti, jis man labiau tiko tautiškumui reikšti. Tokį jį priėmiau 7-ajame dešimtmetyje, toks ir dabar jis man reikalingas.“

Tad Lietuvos teosofai yra vieni iš nedaugelio vėlyvojo sovietmečio alternatyvaus religingumo darinių, kurie buvo tarpukario idėjų, praktikų ir organizacijų

tąsa. Nagrinėjamu laikotarpiu teosofiniai dariniai, jų veiklos ir raida aiškiai demonstruoja šio religingumo reagavimą į sovietinio režimo kultūros politikos pokyčius, dėl įvairių tikslų keičiant toleruojamus istorinius veikėjus ir vaizdinius, bei šio religingumo sąveiką su kultūros sfera. Galiausiai galimybės įvairiai interpretuoti lietuviams svarbių teosofinių tradicijų autorių idėjas ir veiklą lėmė ne tik jų dalinį legitimizavimą, bet ir patrauklumą įvairiems alternatyvaus religingumo praktikiams – patrauklumą, grindusį ryšius tarp darinių ir praktikų, kurie veikė skirtingose erdvėse ir buvo vienijami skirtingų tradicijų ir vaizdinių.

3. ŠIUOLAIKINIAI PAGONYS

XX a. ikikrikščioniškos lietuvių ar baltų religijos gaivintojai – mokslininkų dažnai įvardijami platesniais, patiems gaivintojams ne itin priimtinais terminais „neopagonys“ ar „šiuolaikiniai pagonys“ – atsirado ne vieną dešimtmetį trukusio – dar XIX a. pabaigoje prasidėjusio – šios religijos įpaveldinimo kontekste. Pirmieji bandymai gaivinti šią religiją Lietuvoje prasidėjo tarpukariu. Vėlyvučiu sovietmečiu šią tradiciją ėmę puoselėti alternatyvaus religingumo praktikai turėtų būti matomi ir šio įpaveldinimo, ir sovietinės modernizacijos bei religijos politikos kontekste. Kai kurie pastarojo aspektai iš tiesų minimi gana gausiuose (palyginti su kitiems alternatyvaus religingumo praktikams skirtuose) tyrimuose, paprastai trumpai apžvelgiančiuose ir šiuolaikinių pagonių priešistorę sovietmečiu (plg. Strmiska ir Dundzila, 2005; Aleknaitė, 2018). Tiesa, be kelių išminčių, šie tyrimai skirti vienai ikikrikščioniškos religijos gaivintojų grupei – „Romuvai“ ir jos priešistorei. Šį išskirtinį dėmesį galima paaiškinti „Romuvos“ matomumu posovietinėje visuomenėje ir jos siekais dabartinėje religijos politikoje. Tad šiame skyriuje bus apžvelgtos kelios šiuolaikinių pagonių grupės, kurios išryškėjo interviu metu, gilinantis į jų ryšius, vėlyvojo sovietmečio konteksto nulemtą problematiką bei posovietinės religijos politikos poveikį tyrimui.

Pagonių grupės

Nacionalistinė rekonstrukcinė pagonių bendruomenė, siejama su Jonu Trinkūnu (1939–2014), žinoma „Romuvos“ pavadinimu ir 1992 m. užsiregistravusi kaip religinė bendruomenė, šiuo metu yra matomiausia ir iki šiol daugiausia tirta Lietuvos šiuolaikinių pagonių grupė. Tyrimuose šiek tiek aptariama ir jos raida sovietmečiu (Strmiska and Dundzila, 2005; Pranskevičiūtė, 2016; Delis, 2006; Ramanauskaitė, 2004; kt.). Tiesa, šiam laikotarpiui neskiriama daug dėmesio ir dažnai nekritiškai remiamasi gerokai vėlesniais romuvių pasakojimais. Kaip rašoma publikuotose Trinkūno dienoraščio ištraukose jis apie senąją religiją ir jos gaivinimą pradėjęs mąstyti dar 6-ojo dešimtmečio pabaigoje (Trinkūnas, 2009a). Aplink jį pasekėjai ėmė burtis 7-ojo dešimtmečio pabaigoje, ir daugelis romuvių mano, kad „Romuva“ buvo įkurta

1967 m., kai pirmą kartą atgaivinta Rasos šventė švęsta Kernavėje. Pasakojama, kad jau jau pirmųjų Rasų metu keli dalyviai pasinėrė į Neries vandenį, kad nusiplautų krikščionišką krikštą, aiškiai paliudydami savo tapatinimąsi su ikikrikščioniška religija (Trinkūnas, 2009b; šį pasakojimą pakartojo ir informantė Irena).

Trinkūnas išplėtojo nacionalistinę etninės lietuvių ikikrikščioniškos religijos viziją. Ji aprėpė įvairius istorinius šios religijos raidos laikotarpius, su kuriais sieti vaizdiniai grupės naratyve naudoti įvairiais tikslais. Pavyzdžiui, kovų su kryžiuočiais ir didikų lenkėjimo laikotarpiai naudoti pagrįsti krikščionybės svetimumo, priešiško ir žalos lietuvių etninei kultūrai ir valstybei idėją. Vis dėlto būsimošios „Romuvos“ vizijai ir senosios pagonybės rekonstrukcijai esminiai buvo kaimo kultūros, jau XX a. užrašyto folkloro ir papročių bei juose slypinčios simbolikos interpretavimas. Būtent šie elementai sudarė mokymo ir praktikų pagrindą ir grindė grupės teiginius, kad ji tęsia nepertrūkusią senosios baltų religijos tradiciją, kuri, teigta, išlikusi tęsiama nominalių katalikų lietuvių tradicinėje kaimo kultūroje. Tikėta, kad folklore ir papročiuose išliko ikikrikščioniška pasaulėžiūra ir, žvelgiant į senojo sluoksnio liaudies dainas ir papročius, ieškota juose slypinčių archajiškų vaizdinių, kurie interpretuoti kaip senojo tikėjimo reliktai. Šia prasme būsimoji romuviai rėmėsi idėjomis, kurias plėtojo ankstyvieji Europos folkloristai ir mitologai (Bendix, 1997), taip pat vėlyvojo sovietmečio Lietuvos folkloristai, folklore ieškoję archajiškosios gelmės ir autentiškumą tapatinę su archajiškumu (Čiubrinskas, 2000).

Viena svarbiausių grupės praktikų buvo liaudies dainų, išskirtų iš viso folkloro masyvo ir vėliau įvardytų senojo lietuvių ar baltų tikėjimo šventraščių, dainavimas įvairiuose kontekstuose bei su juo susijusios veiklos – dainų tekstų simbolikos interpretavimas, aiškinantis, ką reiškia įvairūs jų motyvai, jų sąsajos su kalendoriniais papročiais; dainynų ir folkloristų parašytos literatūros studijavimas, viešų folkloristų paskaitų ir kitų renginių lankymas, dalyvavimas folkloro rinkimo ekspedicijose. Liaudies dainos grindė ir rekonstruotas kalendorines šventes, kurtas žemdirbiškus papročius papildant veiksmais prie aukuro ir kreipiniais į istoriniuose šaltiniuose minimas dievybes ir protėvius, paprastai rengiamas gamtoje, su feodالية ir ankstesne istorija siejamose vietose – ant piliakalnių, alkakalnių, pilkapių, kartais – sodybose. Sovietmečiu susiformavo pagrindinės šiandienės „Romuvos“ bendruomeninės metų švenčių praktikos, žyminčios esminius kalendorinio gamtos ir žemdirbių metų virsmo laikotarpius: Rasos, lygiadieniai, Kūčios / Kalėdos, Ilgės, Jorė.

Romuvių pasakojimuose apie savo religinį kelią skleidžiasi palaipsnio religijos radimo, atsibudimo naratyvas. Savo gyvenimo istorijose romuviai ieško apraiškų, rodančių, kad jau vaikystėje ar jaunystėje jie patys, jų artimieji, kiti svarbūs žmonės

buvo nesąmoningi ikirikščioniškos religijos puoselėtojai. Tokiomis apraiškomis laikomi pomėgis leisti laiką gamtoje ir pagarbus, artimas santykis su ja, liaudies dainų pomėgis, domėjimasis Lietuvos istorija ir patriotizmas. Daugeliui atsivertimas neįvyko akimirksniu ir prisiminti, atpažinti, kada jie susivokė esą senosios religijos tęsėjai, yra sunku. Samprata, kad kiekvienas lietuvis yra bent jau nesąmoningas pagonis, nes etninė pasaulėžiūra perduodama krauju, irgi apsunkina savo ar bendražygių atsivertimo momento prisiminimą – romuviai linkę bet koki mokslininką, rašytoją, menininką ar koki kitą žmogų, besidomintį ikirikščioniška Lietuvos praeitimi, laikyti ikirikščioniškos religijos sekėju. Pavyzdžiui, Žemaitijos kaime gimusi ir užaugusi informantė Irena iš vaikystės prisimena motinos katalikybės praktikavimą, tėvo konfliktišką santykį su bažnyčia ir nuostabias akimirkas, praleistas su juo gamtoje gimtojo kaimo apylinkėse – šias patirtis informantė nurodė kaip savo kelio į senosios religijos atradimą etapus ir galutinai supratusi esanti jos pasekėja per žygeivių ekspedicijas 8-ajame dešimtmetyje.

Vis dėlto didžiausią postūmį aplink Trinkūną besibūrusiems pagonims padarė patirtys etnokultūriniame lauke – plačiame kultūrinės opozicijos mokslininkų, studentų ir kultūrinių nacionalistų tinkle, sudarytame iš susipynusių kraštotyros, folkloro ansamblių ir paminklosaugos judėjimų ir kitų šiems nepriklausiusių etninės kultūros mylėtojų. Pavyzdžiui, nors informantė Irena vaikystės patirtims priskiria svarbų vaidmenį skatinant senojo tikėjimo atradimą, svarbiausias veiksnys buvo dalyvavimas žygeivių veikloje ir Rasos šventėse. Įstojusi į Vilniaus universitetą mokytis geologijos, ji iš karto prisijungė prie žygeivių ir ėmė dalyvauti Rasų šventėje Kernavėje bei „Raskilos“ klube ir šioje aplinkoje išgirdo apie senąsias šventvietes. Sudalyvavusi šventėse, kur vykdavo aukojimas seniesiems dievams, Irena iš karto supratusi, kad jos religija – senoji lietuvių religija. Informantė Reda nebuvo folkloro ansamblių narė ir nedalyvavo kraštotyrinėse Ramuvos ekspedicijose, bet palaikė ryšius su etnomuzikologe Aldona Ragevičiene, vienu metu vadovavusia pirmajam ir didžiausią įtaką padariusiam Vilniaus universiteto folkloro ansamblui „Ratilio“, kartu su juo vykdavo į įvairias šventes ir ilgainiui tapo ilgamete vieno iš svarbiausių folkloro ansamblių festivalių organizatore. Kaip prisimena ši informantė, būtent dalyvavimas Rasose, švėstose Adučiškyje 1986 m., *„padarė tokį didelį, apvalantį, atveriantį poveikį. [...] per Rasos šventę, manau, pajutau ir pasijutau tuo, kuo esu, ir tame, kame esu iš tikrųjų. Tai kaip ir galiu pasakyti, kad tai yra pradžia, [...] mano pradžia „Romuvoje“.*

Ne vienas būsimasis romuvis dalyvavo įvairiose etnokultūrinio lauko veiklose. Trinkūnas buvo svarbus veikėjas folkloro ansamblių ir kraštotyros judėjimuose, ypač „Ramuvoje“, paskatinęs įsteigti ir konsultavęs kelis kaimo vietovių folkloro ansamblius. Jis rengė straipsnius etninės kultūros gaivintojų leidiniams, vadovavo

dviem Vilniaus folkloro ansambliams ir dalyvavo įvairiose kitose šių judėjimų veiklose. Folkloro ansambliams vadovavo ir kiti Trinkūno pasekėjai (Aleknaitė, 2018). Jie bendraudavo per šventes, taip pat šių ansamblių repeticijose ir festivaliuose, vasaros stovyklose, ekspedicijose ir kituose renginiuose. Būsimuosius romuvius su etnokultūriniu lauku siejo ir ideologija: pavyzdžiui, gaivinamos liaudies muzikos archajiškumo ir autentiškumo vertinimas, idėja apie senosios baltų pasaulėžiūros tąsą šių ar labai nesenų laikų kaime randamame lietuvių folklore ir papročiuose, pagonybės kaip įpaveldintos, liaudies kultūroje įkūnytos Lietuvos religijos vizija ir susijęs požiūris į liaudies kultūrą kaip pagrindą nacionaliniam atgimimui. Ši vizija grindė būsimųjų romuvių ir kitų etnokultūrinio lauko dalyvių atkurtas ir švėstas Rasas bei kitas kalendorines šventes (Čiubrinskas, 2006; Aleknaitė, 2018; Apanavičius et al., 2015).

Romuvių naratyve apie bendruomenės raidą sovietmečiu būsimoji „Romuva“ tapatinama su kraštotyros judėjimo atšaka „Ramuva“ ar net visu etnokultūriniu lauku. Anot Trinkūno, kraštotyros organizacija „Ramuva“ buvo įkurta 1969 m. kaip religinės būsimos „Romuvos“ veiklos priedanga, nes „apie jokią religiją anuo laiku negalima buvo nei kalbėti, nei galvoti“, bet „Romuvos“ judėjime „labiausiai visiems rūpėjo senasis tikėjimas“ (Trinkūnas, 2009b, 243–244); „Nuo pat 1967 metų pirmųjų švenčių romuviečiai ėmėsi senųjų religinių tradicijų atkūrimo. [...] Jaunieji kraštotyrininkai savo judėjimą 1969 m. pavadino „Romuvos“ vardu, kuris iš tikrųjų slėpė „Romuvos“ vardą“ (Trinkūnas, 2013, 156). „Ramuva“ – tai buvo senojo lietuvių tikėjimo puoselėjimas, į dvasinius dalykus ėjo: kaip prikelti protėvių senąją lietuvių tikėjimą. [...] Aš, gamtos vaikas, pamačiau, kad man, gamtos vaikui, „Ramuvoj“ vieta – man nėra ką veikt bažnyčioj“ (Nijolė Balčiūnienė iš Jačėnienė, 2019, 2014). Panašiai teigė informantė Irena.

Tyrėja. Kai kuriems žmonėms Rasų šventimas yra labiau tautinė šventė nei religinė patirtis...

Irena. Ne. Jokių būdu. Jeigu stovi aukuras, Trinkūnas stovi ir aukoja aukas dievams, Perkūnui, Gabijai, Žemynai – kaip tai nėra religija? Kaip tai gali būti ne religija? Jeigu mes kupoliaujame ir Šimkūnaitė²² buria iš žolynų – kaip tai nėra religija?

²² Garsi vaistinių augalų ir liaudies medicinos žinovė bei etnokultūrinio lauko dalyvė Eugenija Šimkūnaitė (1920–1996).

Vis dėlto pagonybė kaip religija, kurią reikia atgaivinti ir praktikuoti kaip alternatyvą krikščionybei, vargiai galėtų būti laikoma etnokultūrinį lauką vienijusia idėja. Jame koegzistavo įvairios religijos ir pasaulėžiūros: šiame lauke ir konkrečiai „Ramuvos“ judėjime dalyvavo šiuolaikiniai pagonys, katalikai, žmonės, tapatinęsi su kitomis religijomis ar nesitapatinę su jokiomis. Trinkūnas ir kiti būsimos „Romuvos“ lyderiai buvo svarbūs veikėjai ir kelių esminių praktikų steigėjai, bet katalikų ar kitos pasaulėžiūros dalyvių vaidmuo buvo ne mažiau reikšmingas. Daugelis dalyvių Rasų ritualus grindusios pagonybės nelaikė religija, lygintina su katalikybe²³ – jiems ikikrikščioniška kultūra buvo tam tikra tautinė dvasinė kultūra. Ne vienam religinės tapatybės ieškojimui, nuvedę ir į sąmoningą katalikiškumą, prasi-dėjo jau Lietuvai atgavus nepriklausomybę.²⁴

Tą patį galima pasakyti ir apie būsimuosius romuvius – kai kurie jų savo veiklą religine ėmė laikyti jau Lietuvai atgavus nepriklausomybę. Pavyzdžiui, dar mokyk-loje Šiauliuose kraštotyrinėse ekspedicijose ir folkloro ansamblyje, jo švenčiamose šventėse pradėjęs dalyvauti informantas Robertas mano, kad šią veiklą kaip religinę ėmė suprasti greičiausiai dalyvaudamas Vilniaus universiteto Istorijos fakulteto folkloro ansamblyje, kai mokėsi antrame kurse, t. y. 1990 m. Sovietmečiu krašto-tyroje dalyvavusio informanto Alfredo nuomone, aiškiai savo religinę tapatybę jis suvokė, kai kalbantis apie jo su bendraautorium rengiamą lietuvių tradicinėms šven-tėms skirtą knygą Trinkūnas jį išbaręs dėl joje skiriamo dėmesio krikščioniškam švenčių klodui – šis pokalbis taip pat įvyko jau Lietuvai atgavus nepriklausomybę. Iš tiesų paprašyti nurodyti daugiau romuvių, kurie jau sovietmečiu tapatinosi su pagonybe, informantai neišvardijo daugiau nei dešimties – dažnai gerokai mažiau – tokių žmonių ir niekas neprisiminė, kas su Trinkūnu brido į Nerį nusiplauti krikšto pirmosios Rasų šventės Kernavėje metu.

²³ 10 metų Kernavėje Rasas „pagoniškai vedęs“ Rimantas Matulis prisiminė, kad tuo metu jam „tie senovės papro-čiai buvo artimesni negu krikščionybė“, bet „niekad irgi nebuvau pagonis kaip tikintis, bet [kaip] tos kultūros išpažinėjas“ (interviu su Rimantu Matuliu, 2013, NSLV).

²⁴ Pavyzdžiui, etnokultūrinio lauko veiklose Panevėžyje dalyvavusi ir 9-ojo dešimtmečio pabaigoje – 10-ajame de-šimtmetyje su Trinkūnu ir kitais pagoniais bendravusi informantė Ina prisiminė: „Bent jau man tai buvo tautiškumo, tos senosios mūsų baltiškos kultūros, to dvasinio lygmens pažinimo [raiška]. Visą laiką sąmoningai suvokiau, kad čia mes bandome imituoti, atkurti, kad tai yra improvizacija. Kad tai yra ieškojimas. [...] aš esu tikrai tradicinė katalikė, užaugus katalikų šeimoj. Bet buvo kaip tik tas jaunatvės ieškojimas, nepasitenkinimas Bažnyčios stagnacija ir tuo, kokių dvasinių da-lykų duoda Katalikų bažnyčia – buvo didžiulis nepasitenkinimas. [...] Va dėl to iš tikrųjų prasidėjo dideli ieškojimai. Ir tikrai mes [...] sulaukėm didelio palaikymo ir skatinimo iš Jono Trinkūno, Vaiškūno [...] – jie visi tuo metu buvo mūsų bičiuliai ir dalyvaudavo mūsų šventėse. [...] Bet kai apie 2000 m. į jas įsijungė kiti šiuolaikiniai pagonys ir] pradėjo ožį aukoti per rudens lygiadienį – man jau buvo nebelabai gerai. [...] Tada gal pradėjau labiau sąmonėti ir kaip krikščionis, ieškoti krikščionybės esmės, be tų paviršinių tradicinio religingumo apraiškų, kurios buvo likę, sakykime, namiškiuose, giminėse“. Dar kitoki po-žiūrį atskleidžia Juliaus Šalkausko prisiminimai: Trinkūnas „pasvaikiodavo apie tą pagonybę, bet nieks nekreipė dėmesio į tą“ (interviu su Juliumi Šalkausku, 2011, NSLV).

Čia religinių tapatybių konflikto galimybę mažino ir vėliau painiavos galėjo sukelti ne tik bent jau nuo XIX a. pabaigos populiarį pagonybės kaip lietuvių įpaveldintos religijos viziją, bet ir sovietmečiu įsitvirtinę terminai „dvasingumas“, „dvasinė kultūra“ bei baltų ikikrikščioniškos religijos suvokimas jų kontekste. Viena vertus, kaip pažymi sovietinio ateizmo bei sovietmečio kultūros ir religijos tyrėjai, ikikrikščioniškas pagonybės vaizdinys Sovietų Sąjungoje naudotas kaip religijai priešpriešinamo ir su ja kovoti pasitelkiamo sovietinio dvasingumo elementas (Smolkin, 2018; Putinaitė, 2015; Streikus, 2003, 2018; Rimmel ir Sillfors, 2018). Kaip ir sovietinėje Rusijoje (Smolkin, 2018; Kelly ir Sirotina, 2009), XX a. 6-ojo dešimtmečio pabaigoje sovietų kultūros ir antireliginės politikoje ikikrikščioniška religija imta naudoti kuriant kalendoriniais kaimo papročiais grindžiamas šventines praktikas, kuriomis siekta kovoti su daugumos religijos įtaka ir platesnių kultūrinės politikos tikslų – padaryti šventines praktikas demokratiškesnes (Putinaitė, 2015; Streikus, 2003; Kelly ir Sirotina, 2009). Nuo 8-ojo dešimtmečio pagoniškos interpretacijos populiarėjo ir mokslinėse disciplinose, susijusiose su etninės tapatybės konstravimu: folkloristikoje, etnografijoje, archeologijoje (Čiubrinskas, 2006; Kulevičius, 2010). Etnokultūriniame lauke dvasingumas ir ikikrikščioniška lietuvių religija sieta su dvasine kultūra kaip sovietinės etnografijos iš ikisovietinės etnologijos paveldėta liaudies kultūros elementų klasifikacijos kategorija, apėmusia visus liaudies kultūros elementus, nepatekusius į materialinės kultūros kategoriją.

Nepaisant to, kad sovietmečio būsimosios „Romuvos“ tikrai negalima tapatinti su etnokultūriniu lauku, jame susiformavusios grupės, ryšiai tarp jų ir atskirų narių, bendruomeninės praktikos, institucionalizacija ir geografinė plėtra neišvengiamai darė įtaką šiems pagonims ir jų bendruomeniškumo raidai bei santykiui su platesne visuomene. Folkloro ansambliams vadovavę ar juose dalyvavę šio darinio pagonys veikė apie 20–30 žmonių grupėse (taip galima būtų apibrėžti vidutinį ansamblių dydį), kurios rinkdavosi nuolat ilgą laiką. Šių ansamblių veikla neapsiribojo tik koncertiniu liaudies muzikos atlikimu ir repeticijomis, kuriose repetuojant koncertines programas atliekami šokiai ir dainos – per repeticijas ansamblečiai aiškindavosi folklore ir papročiuose slypinčią su senąja baltų pasaulėžiūra siejamą simboliką, švęsdavo kalendorines šventes, narių gimtadienius ir kitas šioms bendruomenėms svarbias datas. Tad tarp ansamblių narių užsimegzdavo gana glaudūs ryšiai, tiesa, toli gražu nereiškę, kad nariai vienodai suprato šios veiklos religinį ar kultūrinį pobūdį. Švenčiant kalendorines šventes, dalyvių ratas dar labiau išsiplėsdavo – jos įvairiose Lietuvos vietose sutraukdavo įvairaus dydžio grupes, kai kuriais atvejais – šimtus žmonių.

Geografiškai būsimieji „Romuva“ plėtėsi kartu su etnokultūriniu lauku, ypač folkloro ansamblių judėjimu. Trinkūnas su žmona ir dalis jo sekėjų gyveno Vilniuje. Kiti studijų metu Vilniaus folkloro ansambliuose ir neformaliuose klubuose dalyvauti pradėję būsimieji romuviai baigę mokslus išvažiuodavo dirbti ir gyventi į kitus miestus ir miestelius ir ten įkurdavo folkloro ansamblius, imdavo švęsti archajiškumo ideologija grindžiamas šventes, toliau palaikydami ryšius su vilniečiais – šalia įvairaus kitokio pobūdžio bendravimo, susitikdami per iš visos Lietuvos į Vilnių ansamblių sutraukdavusį festivalį „Skamba skamba kankliai“ ir kitus folkloro ansamblių judėjimo renginius. Pavyzdžiui, būsimasis vaidila Valdas Rutkūnas buvo folkloro ansamblio „VISI“ narys, vėliau grįžo į gimtąją Kelmę ir čia 1986 m. įkūrė ansamblį „Ramočia“, rengė „Ramuvos“ vasaros stovyklas, buvo vienas 1989 m. pradėtų rengti Žemaičių kultūros ir muzikos kursų iniciatorių. Kitas buvęs ansamblio „VISI“ narys, vėliau tapęs vaidila Algirdas Svidinskas, gyveno, įkūrė ir vadovavo ansambliams Rokiškyje, Šiauliuose ir Kaune (Aleknaitė, 2018). Vilniuje įsikūrę lyderiai taip pat nesėdėjo vietoje – šalia ekspedicijų po kaimus, Trinkūnas važinėjo po Lietuvą, bendravo ir konsultavo kitus etnokultūros entuziastus. Įvairiomis etninės kultūros ir paveldo puoselėjimo veiklomis užsiimančys etnokultūrinio lauko dalyviai susitikdavo atgaivintose įvairiose Lietuvos vietovėse rengiamose kalendorinėse šventėse. Galiausiai šis bendravimas peržengė Lietuvos ribas – ryšiai palaikyti ir su panašiomis Latvijos grupėmis. Taip būsimieji romuviai naudojosi etnokultūriniame lauke veikusiems judėjimams prieinama infrastruktūra. Šie iš sovietų režimo inicijuotų ar palaikomų meno mėgėjų ar laisvalaikio veiklos formų kilę ir po jų priedanga veikę (ramuviai siejosi su kraštotyros draugija, folkloro ansambliai – su platesniu liaudies muzikos gaivinimo judėjimu, žygeiviai – su turistais) judėjimai ilgesniam ar trumpesniam laikui institucionalizavosi ir tam tikru mastu buvo įtraukti į valstybinę kultūros administravimo sistemą (Ramonaite ir Kukulskyte, 2014).

Kita vertus, domėjimasis ir žavėjimasis tiek tradicine kaimo kultūra, tiek ikikrikščioniška religija nebuvo skatinamas ir toleruojamas besąlygiškai. Iki 8-ojo dešimtmečio apie ikikrikščionišką religiją rašyti galėjo mokslininkai, turintys sovietų ideologų užnugarį, o ir vėliau buvo trukdoma ginti disertacijas bei publikuoti studijas baltų religijos ir mitologijos temomis (Beresnevičius, 2015). Folkloro ansamblių veikla buvo varžoma, „Ramuva“ 1971 m. uždaryta. Su etnokultūriniu lauku Trinkūno viziją puoselėjusius pagonis siejo ir opozicinė savimonė, sovietų persekiojimo pojūtis, kūręs jų santykį su visuomene ar kai kuriomis jos grupėmis. Nepaisant dalinio integravimosi į valstybinę meno mėgėjų ir kultūros administravimo sistemą, etnokultūrinis laukas populiariai suvokiamas kaip kultūrinė opozicija tiek

soviėtų režimui, tiek jo remtoms liaudies kultūros gaivinimo formoms. Trinkūnas irgi nukentėjo nuo režimo sankcijų, susijusių su kintančiu režimo požiūriu į liaudies kultūrą ir jos gaivinimą ar reakcijomis į platesnės kultūrinės opozicijos veiksmus. Bent jau nuo 1972 m. Trinkūną stebėjo KGB. Pasakojama, kad, skiriant daug laiko etninės kultūros gaivinimo veikloms, jam nepavyko laiku parašyti disertacijos. Tuo pasinaudojusi KGB pasiūlė jam bendradarbiauti mainais į termino disertacijai rašyti pratęsimą ir pagalbą darant akademinę karjerą. Jis atsisakė bendradarbiauti ir buvo apkaltintas tuo, kad žinojo, bet nepranešė apie antisovietines organizacijas, tad buvo išmestas iš doktorantūros Vilniaus universitete, kartu jam uždrausta dirbti švietimo sistemoje (Kadžytė, 2014). Neatsitiktinai būsimieji romuviai taip pat jautė opoziciškumą kai kuriems sovietų sistemos aspektams. Vienas iš „Romuvos“ naratyvo apie šiuolaikinių pagonių bendruomenės raidą sovietmečiu ir jos indėlį į tautinį atgimimą elementų yra pasakojimas apie trukdymą ir draudimą užsiimti pagonims svarbiomis veiklomis ir pagonių patirtą sovietų režimo persekiojimą. Pavyzdžiui, Trinkūnas mini draudimą švęsti Rasas, kitus trukdžius, įskaitant etnokultūrinio lauko veikėjų persekiojimą bei „Ramuvos“ uždarymą 1971 m. (Trinkūnas, 2003).

Ilgainiui etnokultūriniame lauke veikusių pagonių pagonybės interpretacijos kiek išsiskyrė. Pavyzdžiui, informantai Robertas ir Mindaugas minėjo tam tikrą priešpriešą, atsiradusią tarp vyresnių ir jaunesnių etnokultūrinio lauko pagonių. Atrodo, kad pačioje 9-ojo dešimtmečio pabaigoje kai kurie labiau nei Trinkūnas norėjo akcentuoti etnokultūrinės veiklos religišumą.

Kitos grupės sekė kitokiomis Lietuvos ikikrikščioniškos religijos interpretacijomis ir labiau siejosi ne su etnokultūriniu lauku ir jo idėjomis, bet su vizijomis, puoselėtomis literatūroje, mene, sovietų režimo aktyviai remtose liaudies kultūros gaivinimo formose arba nekonvencinio mokslo terpėje. Pavyzdžiui, kaunietis informantas Albertas sovietmečiu dalyvavo dainų ir šokių ansamblyje „Nemunas“ – sovietų režimo remtame stilizuotos liaudies muzikos judėjime, kuriam oponavo etnokultūriniam laukui priklausę folkloro ansambliai. Iki pažinties su pagonimi ir folkloro ansamblių judėjimo veikėju Svidinsku Albertas iš esmės neturėjo ryšių su Kauno etnokultūriniu lauku, klaidingai manydamas, kad šis veikęs tik Vilniuje. Anot jo, folkloro rinkimo ekspedicijos, *„visa kita – Kaune šito nebuvo. Pagrinde veiksmas vyko Vilniaus universiteto bazėje. [Tuo užsiėmė] žmonės, kurie buvo humanitarai, istorikai, lingvistai ir panašiai. Aš esu kitoks žmogus. Aš atėjau savarankiškai ir manęs niekas už rankutės nevedžiojo“*.

Pavyzdžiui, grupė, vėliau pasivadavusi „Šatrijos Romuva“, susibūrė aplink Adolfą Gedvilą (1935–2017) Žemaitijoje. Šis liaudies drožėjas iš Telšių sukūrė pagonybės viziją, susijusią su kunigaikštiška Žemaitijos praeitimi. Jaunystėje buvęs

kataliku, nuo katalikybės ėmė tolti po jį papiktinusios kunigo reakcijos į jo išpažintį. Palaipsniui toldamas, vis labiau domėjosi „senove“ ir susipažino su kitais roman-tine pagoniškos kunigaikščiškos Lietuvos ir konkrečiai Žemaitijos istorijos vizija bei akmenų galiomis besidomėjusiais žmonėmis (maždaug 9-ojo dešimtmečio viduryje susipažino ir su Trinkūnu). 1982 m. jis persikėlė į sodybą šalia Telšių esančiame Ryškėnų kaime ir ėmė statyti namą, kitus pastatus, suprojektuotus ir įrengtus kaip jo įsivaizduotas karališkas dvaras. Name buvo patalpa su židiniu-altoriumi, kuriame degė „amžinoji ugnis“, menės ir galerijos su vitražiniais langais, vaizduojančiais mitinių ir istorinių kunigaikščių ir tautinių veikėjų portretus, ir grindys su mozai-komis tautiniais motyvais. Vėliau mitinio Žemaitijos kunigaikščio garbei Ringaudo dvaru pavadinta sodyba tapo vieta, kurioje rinkdavosi istorija ir pagonybe besido-mintys žmonės. Galiausiai Gedvilas su savo grupe ėmė atlikinėti apeigas ant netoli Telšių esančio Šatrijos piliakalnio ir išgarsėjo kaip amžinosios ugnies sergėtojas, nuolat kūrenęs ugnį ir rengęs su ja susijusias apeigas, sutraukdavusias pagonybės sekėjus ir etnokultūros puoselėtojus iš visos Lietuvos.

Lietuviška ikikrikščioniška religinė tradicija traukė ir religija besidominčius nekonvencinio mokslo praktikus. Kai kurie jų šliejosi prie Jono Gikio (žr. 4 skyrių), kiti taip pat dalyvavo būsimosios „Romuvos“ bendruomenėje. Vienas jų, inžinie-rius Gediminas, 9-ojo dešimtmečio pabaigoje Vilniuje subūrė sekėjų grupę. Jis tu-rėjo 9-ajame dešimtmetyje įgytą radiostezijos²⁵ kvalifikaciją, užsiėmė bionergetiniu gydymu ir kartu su Gikiu bei kitais lietuvių nekonvencinio mokslo praktikais atliko taikomuosius tyrimus, rengė mokslines publikacijas. Daugiausia remdamasis Lie-tuvos nekonvencinio mokslo terpėje paskaitas skaičiusio ruso Valerijaus Kaniukos mokymu ir kitomis iš Rusijos bei kitų sovietinių respublikų ateinančiomis šios terpės idėjomis apie biolaukus, geopatologinį spinduliavimą, gera ir bloga energija pasižyminčias vietas ir šios energijos kontroliavimą, plačiau žinomomis sampra-tomis, siejamomis su Rytų tradicijomis ir teosofiniais mokymais (karma, čakra ir pan., greičiausiai perimtomis iš nekonvencinio mokslo terpės autoritetų), Gedi-minas plėtojo savitą lietuvių ikikrikščioniškos religijos interpretaciją ir ją paremtas praktikas, kurias laikė mokslu ir moksline veikla. Anot informanto Gintaro, jis „pra-dėjo galvoti, kad [lietuvių ikikrikščioniškoje tradicijoje] galima rasti atitikmenų tai sistemai, kurią dėsto Kaniuka, kad religija, baltų tradicija turi būti paremta panašiu mokslu“.

²⁵ Nekonvencinis taikomasis mokslas, tiriantis įvairių materijos formų energetinį spinduliavimą, jo poveikį žmo-nėms bei juos supančiai aplinkai.

Kaip prisimena informantas Gintaras, Gediminas „neturėjo [žinių apie baltų tradiciją] – jis buvo techninio išsilavinimo žmogus“. Pagrindinis autoritetas ikirikščioniškos religijos klausimais, teikęs žinių savo sintezę plėtojusiam Gediminui ir vadovavęs grupės nariams studijuojant liaudies dainas, istorinius ir etnografinius šaltinius, ir buvo informantas Gintaras, kuris šia religija susidomėjo dar būdamas moksleivių Panevėžyje ir dalyvaudamas neformalios etnokultūrinio lauko grupės Panevėžio rajone švenčiamose Rasose. Turbūt iš šios grupės Gintaras atsinešė požiūrį, kad ikirikščioniška religija išliko folklore ir papročiuose, jos rekonstrukcijai būtina studijuoti folkloro ir etnografinius šaltinius, o liaudies dainų dainavimas yra viena svarbiausių religinių praktikų.

Konsultuodamasis su šiuo liaudies dainas, istorinius ir etnografinius šaltinius išmanančiu grupės nariu, Gediminas vadovavo įvairiems eksperimentams („Sako, darom eksperimentą. Sako, tu atrenki dainas, surenkam žmones – darysim eksperimentą“, – prisiminė informantas Gintaras) ir kūrė praktikas, sutelktas į jutimines patirtis ir kūną. Grupė matuodavo energiją daugybėje Lietuvos vietų, siejamų su ikirikščioniškos religijos kultu ir vaizdiniais, jų religiškumą aiškindama energetinėmis anomalijomis ar atlikdama žemės energiją valdyti padedančius veiksmus, darydama bioenergetinį poveikį aplinkai ir žmonėms dainuodama liaudies dainas, grodama liaudies instrumentais (kankliuodama). Kaip atsimena informantas Gintaras, jie „ieškodavo, važiuodavo į tas vietas. Reikia tam tikrais momentais dainuoti, važiuoti, padainuoti tam tikru metu. Susidaro kažkoks energetinis rezonansas. [...] Visokių eksperimentų buvo, dalyvavau visokiausiuose tyrimuose, net medicininiuose. Buvo, kad poveikį koki nors nustato – [Gediminas] ten padainavo, pagrojo – pasikeitė kažkas tai, kaip dirba širdis, dar kažkas“. Kitos praktikos buvo skirtos dalyvių ir aplinkos psichoenergetikai gerinti. Anot vieną apie 1988 ar 1989 m. vasarą grupėje dalyvavusio informanto Jono, 8–10 žmonių grupė savaitgaliais ankstyvą rytą rinkosi praktikuoti ant Stalo kalno Vilniuje. Praktikos įtraukdavo įvairių pratimų, pavyzdžiui, vertimąsi kūliais – riedėjimas nuo kalno sąveikaujant su žeme turėjęs padėti apsivalyti energiška (dėl to alternatyvaus religingumo terpėje ši grupė buvo žinoma kaip „kūlverstukai“). Kitas praktikos pavyzdys – judėjimas giedant sutartines. Kaip prisimena informantas Jonas, „dainuodami sutartines atlikinėdavom tam tikrus judesius, vaikščiojimus, tokias pynes iš dviejų pusių, iš keturių pusių, klausydami, kaip garsas keičiasi, kaip sutartinė pereina tarp žmonių, kaip pasikeičia pats garso skambėjimas“.

Gedimino mokyme ir jo grupės praktikose daug dėmesio buvo skiriama intensyvioms nekasdienėms, mistinėms, sąjonišioms, fizinius pojūčius apimančioms patirtims ir jų refleksijai. Tai atsispindi ir jo sekėjų pasakojimuose apie savo religinį kelią. Pavyzdžiui, priešingai nei Trinkūno sekėjai, pabrėžiantys palaipsnį savo

tikėjimo atpažinimo kasdienėse veiklose ir veiksmuose procesą, informantas Gintaras minėjo ne vieną stiprią patirtį, kuriai apibūdinti pasitelkė religinius terminus, pabrėžė jos poveikį, kitoniškumą kasdienybės atžvilgiu. Jis suvokė, kad ikikrikščioniška religija yra jo religija, dalyvaudamas pasiruošimo Rasų šventei talkoje – tvarkydamas aplinką ant Burvelių alkakalnio: *„Tokia intensyvi akimirka, kada tu tvarkai ir tuo pačiu momentu... [...] Aš pajuntu savyje, galbūt pasąmonėje – kiti sakytų, kad čia yra kažkoks susidūrimas. Galima mistifikuoti, galima įvairiai žiūrėti, paaiškinti. Bet aš tuo metu pajuntu tą kultūrą, tą baltų kultūrą, kad jinai yra tokia galinga, sunaikinta, išniekinta, sugriauta. Bet tuo pačiu jinai turi be galo daug grožio. Ir aš tą akimirką pagalvojau, kad aš dirbsiu tau. Tau. Ta prasme, čia mano asmeninis santykis. Ir aš... nemoku pasakyti. Tie žmonės, kurie praktikuoja kažkokias meditacijas – kad per meditaciją žmogus nueina į savo gelmes ir kažką ten atsako arba susidėlioja. Kad ten kažkas nušvinta. Tai man... to negalima pavadinti nušvitimu. Bet tokiu, sakykim, susidūrimu. Toks jausmas, kad aš susidūriau su kažkuo tuo, su kuo paprastai gyvenime nesusiduri. Su kažkokia galia. Tą akimirką. Galėčiau pasakyti, kad per trumpą laiką pajutai labai daug to, kas buvo pasąmonėje.“*

Lyginant su kitomis pagoniškomis grupėmis, Gedimino grupė buvo gana uždara, neveikė jokiose institucinėse terpėse. Vieni dalyviai Gediminą laikė savo mokytoju, nors patys esmingai prisidėdavo prie baltiškosios jo mokymo ir praktikų dalies plėtojimo, kiti prisijungdavo probėgšmais. Skyrėsi ir narių atliekamos veiklos, santykis su pačia grupe ir kitais alternatyvaus religingumo dariniais ir idėjomis. Grupė traukė gerokai įvairesnių interesų ir patirties turinčius alternatyvaus religingumo ieškotojus: joje buvo žmonių, kurie visų pirma domėjosi nekonvenciniu mokslu, dalyvavo šios terpės renginiuose ir turėjo ryšių su joje dalyvavusiais žmonėmis. Pats Gediminas, kaip minėta, bendravo su kitais šios terpės praktikais, kurie nekonvencinio mokslo idėjas ir praktikas bandė sieti su ikikrikščioniška religija, bet ne visi tokie žmonės aktyviai dalyvavo jo grupės veikloje (pavyzdžiui, komentuo-damas Gedimino santykį su dviem Gikio bendražygiais, informantas Gintaras prisiminė: *„Kažkada buvo atėję į šventę. Keletą kartų. Jie ten pašnekėdavo, bet neužmegzdavo ten labai [ryšių ir bendros veiklos]...“*). Dėl dėmesio kūnui ir jutiminėms patirtims grupė pritraukdavo ir kitomis (pavyzdžiui, Rytų) tradicijomis besidominčių žmonių, kurie ieškojo, kaip galima papildyti daugiau į skaitymą ir pokalbius sutelktas praktikas kitose grupėse.

Be to, priešingai nei kitose pagoniškose grupėse, šioje buvo stipresni ryšiai su Rusijos alternatyvaus religingumo praktikais. Kai kurie nariai, pavyzdžiui, informantas Gintaras, ikikrikščionišką religiją atradęs ir vėliau savo dvasines paieškas tęsęs nacionalistinėje etnokultūrinėje terpėje, nekonvencinio mokslo elementus siejo su „rusiška mokykla“: *„Sovietinėje Rusijoje labai stipriai buvo, bet kiek matau, ir*

Vakaruose buvo tų dalykų. Dar sovietmečiu buvo kažkokie būreliai iš Rusijos. Kaniuka atvažiudavo į Lietuvą, skaitydavo paskaitas, kur jisai [Gediminas] dirbo.“

Kita grupė būrėsi aplink latvių kilmės lietuvę, matematikos, fizikos ir chemijos mokytoja dirbusią Anželiką Zelmaš Tamaš (1933–2014), kuri teigė esanti sėlių žynių palikuonė ir išplėtojo ezoterinę Llielatų ar leatų pasaulėžiūrą. Anot Tamaš, šis „pagoniškas mokslas apie LAIKO bangą, jos energiją (galia) ir gamtos esybių bei būtybių kūrybą“ (Tamaš, 1989) yra iš lietuvių ir latvių²⁶ protėvių paveldėta, folklore (ypač pasakose) išsaugota alternatyva konvenciniam mokslui ir svetimoms krikščionių bei judėjų pasaulėžiūroms. Šis mokymas vienijo astrologines ir nekonvencinio mokslo idėjas, fizikinę ir matematinę terminologiją, savitą lietuvių kalbos, folkloro ir papročių interpretaciją.

Esminė Llielatų mokymą ir praktiką grindžianti idėja – visa ko kūrėjas yra laikas, viskas vyksta pagal laiko bangą. Tautos yra kilusios ir priklauso nuo skirtingų dangaus kūnų (lietuviai ir latviai – iš žvaigždžių), lemiančių skirtingas jų energetikas, jų raiškas ir misijas, todėl turi sekti tik joms skirtu, pagal laiko bangą kasmet nustatomu kalendoriumi (lietuviai ir latviai – Artūro kalendoriumi). Kitą svarbią idėją nurodo aido sistema, kuri lemia, kad gyvenime įvyksta tai, ką prisišaukiame mintimis, spalvomis ir garsais. Liūdėjimas, liūdnu įvykių minėjimas, kalbėjimas apie rūpesčius, netinkamų spalvų ir formų drabužių dėvėjimas ar, priešingai, džiaugimasis, svajojimas lemia atitinkamas pasekmes. Galiausiai leatų pasaulėžiūra yra užkoduota kalboje – garsuose ir žodžių skiemenyse – ir folklore. Pastarasis, visų pirma suprantamas kaip pasakos ir posakiai, yra „mūsų šventieji Raštai“, apibendrintomis kategorijomis, moksliskai pagrįstai, kiekvienam suprantamai, patraukliai ir žaismingai atskleidžiantys sudėtingus tikrovės dėsnius, dabarties ir ateities įvykius bei suteikiantys žinių, kurios užtikrina laimingą gyvenimą. Tamaš kalbos ir folkloro supratimas turi mažai ką bendra su kalbininkų ir folkloristų supratimu – anot jos, mokslininkai iškreipė jų supratimą, lygiai kaip kitų, mums priešiškų tautų ir religijų atstovai iškreipė ar mums primetė neteisingą ar svetimą mokslą, simbolius, papročius, kalendorių, šventes ir jų datas (Tamaš 1989).

Leatų pasaulėžiūrą pasekėjai suprato kaip taikomąjį mokslą, pateikiantį konkrečius nurodymus, kaip pasinaudoti „laiko energetika“ ir užsitikrinti sveikatą ir sėkmę gyvenime. Iš esmės Artūro kalendorius yra astrologinė prognozė metams, numatanti datas, kada pradėta veikla bus sėkminga ar nesėkminga, kada galima

²⁶ Pradžioje Tamaš teigė, kad tai – lietuvių, latvių ir lyvių pasaulėžiūra. Vėliau lyviai nebeminėti, šiek tiek keitėsi ir kitos mokytojos ypatybės, pavyzdžiui, atsisakyta gausaus žodžio „pagoniškas“ vartojimo.

priimti svarbius sprendimus, kada tyko įvairūs pavojai ir vyks įvairūs pokyčiai ir kada reikia švęsti šventes – kada žvaigždynai ar laiko tėkmė konkrečiai tautai siunčia į Žemę energiją, kurią žmonės turi pasiimti, kad būtų sveiki, jiems ir visai valstybei sektųsi. Reikia laikytis tik savo tautos kalendoriaus, švęsti tik savo tautos šventes ir tai daryti konkrečiu kalendoriuje numatytu laiku. Kadangi lietuviai-latviai siejasi su saulei priešpriešinamais žvaigždynais ir mėnuliu, šventinis laikas yra vakaras sutemus, nes būtent tada matosi ir energiją siunčia žvaigždynai. Jų metu reikia išeiti į lauką, pažiūrėti į žvaigždes ir dangų, išsakyti jiems prašymus, po to – juokauti, dainuoti, šokti ir vaišintis, taip skleidžiant ir sujudinant oro bangas. Sekėjai bandė šiuos ir kitus principus taikyti kasdienybėje. Pavyzdžiui, informantė Orianta prisiminė, kad rengdavosi tam tikrų spalvų drabužiais, darbus atlikdavo nustatytu metu, stengdavosi kontroliuoti mintis – šia prasme mokymas turėjo saviugdų aspektą. Informantei Rūtai svarbus buvo ir potyris, kad tai veikia – šį aspektą per paskaitas pabrėždavo ir pati Tamaš.

Tamaš turėjo pasekėjų Vilniuje, Kaune, kitose Lietuvos vietose, Latvijoje. Jie susitikdavo jos paskaitose, bendraudavo jos namuose, susitikdavo švęsti švenčių, kai kuriems nariams atvažiuojant iš kitų miestų. Nors ji teigė, kad, priešingai nei šiuolaikinį mokslą, Llielatų pasaulėžiūrą suprasti labai paprasta, kalendoriui sudaryti reikalingas labai geras šio mokymo išmanymas. Informantė Regina manė, kad visą Tamaš paskaitų ciklą išklauses žmogus turėtų gebėti tai padaryti, bet pripažino, jog iki šiol nesupranta įvairių mokymo aspektų. Tad bendruomenėje išsiskyrė keli tai daryti pajėgiantys specialistai ir paviršutiniškiau mokymą išmanantys bei specialistų sudarytais kalendoriais besivadovaujantys žmonės.

Tamaš sekėjų grupė formavosi iš įvairių interesų turėjusių žmonių. Pirmiausia jos mokymas domino su lietuvių ikikrikščioniška religija besitapatinusius žmones, kuriems etnokultūrinio lauko ir Trinkūno atkuriamose šventėse bei jas grindžiančioje ideologijoje trūko „gelmės“. Antra, Tamaš idėjomis domėjosi ir su ja bendravo kitomis religinėmis tradicijomis besidomėję alternatyvaus religingumo praktikai ar žmonės, norėję ikikrikščionišką ar folklorinę tradiciją sieti su astrologinėmis ar nekonvencinio mokslo idėjomis. Kai kurie žmonės ją atrado vedami pirmiausia alternatyvaus mokslo, juo grindžiamos saviugdų, astrologinių idėjų. Pavyzdžiui, apsilankius Tamaš namuose su ja bendrauti teko informantui Jonui, kuris dalyvavo daugelyje įvairių darinių ir tradicijų praktikų. 9-ojo dešimtmečio pabaigoje Tamaš savo mokymą ėmė skleisti per „Žinijos“ draugijos paskaitas Vilniuje, kur su juo susipažino ne tik pagonybe, „tautine pasaulėžiūra“, bet ir įvairiomis kitomis alternatyvaus religingumo tradicijomis besidomėję žmonės, neturėję jokio sąryšio su etnokultūriniu lauku ir lankęsi įvairiose nekonvencinio mokslo idėjas pristatančių

lektorių paskaitose, skaitytose šioje draugijoje bei kitose institucinėse terpėse. Tamaš oponavo tiek kitų religinių tradicijų praktikams ir kitiems šiuolaikiniams pagonims, tiek tikslųjų mokslų atstovams, tiek kalbininkams, folkloro tyrėjams ir gaivintojams, įskaitant Trinkūną ir jo bendraminčius, nors kai kurie grupės nariai dalyvaudavo ir Trinkūno grupės ar etnokultūrinio lauko šventėse. Tai lėmė jos grupės tapatybę ir ryšius su kitais pagonių ir kitokio alternatyvaus religingumo praktikų dariniais.²⁷

Sovietmečiu buvo ir pavienių su pagonybe besitapatinusių žmonių, kurie tuo metu nesišliejo prie jokių darinių, nemezgė ir nepalaikė ryšių su kitais pagonybės ar kitų religijų išpažinėjais. Pavyzdžiui, Vilniaus dailės akademijoje besimokęs informantas Mantas žinojo apie kai kuriuos kitus pagonis bei akademijoje įvairiomis religinėmis tradicijomis besidominčius dėstytojus ir studentus, bet bendrauti su jais religinėmis temomis ir dalyvauti grupėse vengė, nors buvo pelnęs jų pasitikėjimą, kad jie dalintųsi nelegaliomis knygomis. Skaitymas tokiems pavieniams pagonims buvo itin svarbus, kaip ir šiuo atveju minėtos ir iš rankų į rankas sklidusios, ir viešai prieinamos mokslinės bei grožinės knygos. Pavyzdžiui, informantui Albertui bene didžiausią įspūdį paliko Vincas Krėvė, kuris, anot jo, „buvo laikomas paskutiniuoju Lietuvos pagonimi“.

Nors šiuo metu „Romuvai“ priklausantys informantai buvo linę brėžti griežtas ribas tarp jų ir kitų grupių, atrodo, kad sovietmečiu tokių ribų tarp būsimųjų romuvių ir kitokias pagonybės vizijas plėtojusių grupių nebuvo. Trinkūno grupei svarbiausia religijos raiška sovietmečiu buvo ne apibrėžtas tikėjimo turinys, bet bendruomeninės praktikos. Tai įgalino skirtingų grupių sąveiką – nepaisant skirtingų požiūrių į daugelį dalykų, įvairių vizijų ir tikėjimo turinių, iš esmės bet kas, dalyvaujantis bendruomeninės šventėse, galėjo būti laikomas bendruomenės nariu. Daugelis pagonių dalyvavo ne vienoje grupėje ir ne vienas būsimasis romuvis žavėjosi idėjomis, kurios gerokai skyrėsi nuo Trinkūno puoselėtos vizijos. Kai kurie jo artimiausio rato nariai plėtojo praktikas, siejančias baltišką pagonybę, bionergetiką ir iš Rytų religijų kildinamas sampratas. Net jeigu šių grupių nariai pripažino tarpusavio skirtumus ir kartais kritiškai vertino vienas kitą, nuolat vyko bendravimas ir sąveika. Trinkūnas palaikė ryšius su kitomis pagonių grupėmis ir jas lankė. Tamaš sekėjai jį kritikavo dėl „slepiaimų“ ezoterinių žinių, bet dalyvavo jo ir jo sekėjų renginiuose. Trinkūno viziją Gediminas vertino kritiškai, teigdamas,

²⁷ Nepriklausomoje Lietuvoje Tamaš sekėjų skaičius, Lietuvai atgavus nepriklausomybę, anot informanto Roberto, siekė kelis šimtus. Vėliau savo idėjas ji pristatė keliuose leidiniuose ir 1998 m. įsteigė Lietuvių dievturių senčių tikėjimų draugiją „Senasis Žynys“, kurią nesėkmingai bandyta įregistruoti kaip religinę bendruomenę.

kad jo veikla yra „teatras“, bet savo praktikose naudojosi jo atrinktomis lietuvių liaudies dainomis ir kurį laiką dalyvavo bendruose susitikimuose. Kaip prisimena informantas Gintaras, *„ta pirminė idėja ateina iš Trinkūno „Romuvos“. Nes pirmas rinkinys, kurį [Gediminas] bandė žiūrėti, buvo Trinkūno dainos, kurias kažkur dainuodavo. Nu ir paskui tą sistemą jis [Gediminas] bandė užmaut ant savo mąstymo“.*

Pagonys sąveikavo ir su kitais alternatyvaus religingumo praktikais. Trinkūnas bendravo su ankstyvojo budistų darinio atstovais, pavyzdžiui, Donatu Butkumi, skaitė Bhagavadgytą, budistinius tekstus (Trinkūnas, 2009a), pirmąsias Rasas rengė su Lietuvos Indijos bičiulių draugija, kurią įsteigė kartu su budizmu besidomėjusiu Antanu Danieliumi ir teosofu Vaclovu Bagdonavičiumi. Nors ilgainiui dalis jos dalyvių ėmė gilintis daugiau į baltiškąjį paveldą, o kiti toliau telkėsi į Rytų tradicijas – tiek kaip į mokslinių tyrimų objektą, tiek kaip į asmeninį religinį kelią – kai kurie skirtingomis tradicijomis besidomėję nariai, pavyzdžiui, Bagdonavičius, toliau artimai bendravo ir dalyvavo Trinkūno puoselėtoje veikloje. Iš tiesų sąlygas sąveikai su kitomis pagonių grupėmis ir kitais alternatyvaus religingumo praktikais kūrė ir tai, kad nors būsimieji romuviai rėmėsi etnokultūrinio lauko autentiškumo ideologija, kita vertus, domėjosi, vertino ir į savo įsivaizduojamą bendruomenę įtraukė daugelį senosios religijos ir kultūros tyrėjų ar jos elementus kūryboje naudojusią menininkų ir kultūros veikėjų. Vienas svarbiausių tokių veikėjų – Vydūnas, kurio idėjose atrasta tautiškumo ir Rytų dvasingumo sintezė, grindusi didžiavimąsi sava kultūra, suvokiamą per giminybę su didžiosiomis Rytų tradicijomis. Keli informantai taip pat domėjosi ir užsiėmė kitų alternatyvaus religingumo darinių praktikomis. 1986 m. su pagonybe susitapatinusi informantė Reda 8-ajame dešimtmetyje domėjosi budizmu ir praktikavo su vienu iš Vilniaus budistų darinių, 1985–1986 m. dalyvavo kaimynystėje įsikūrusių krišnaitų apeigose, vėliau bendravo su įvairių religinių tradicijų ir psichologijos sinteze užsiėmusiais psichologais. Patirtys, įgytos krišnaitų praktikose, jai padėjo suvokti tam tikrus technikos – susikaupimo, meditacijos, maldos – dalykus ir pamatyti kultūrų, turinio bendrumą. Kaip svarstė informantė Reda, *„tai vat dabar skirstyt taip man, kad vat čia šitaip yra romuvių, o dabar vat čia kitos religijos naudoja tą ar aną, ir čia yra gerai, o čia yra negerai – man šitaip niekaip nepavyksta“.* Pagonių praktikose – net ir uždaresnėse, ne masinėse etnokultūrinio lauko šventėse – dalyvaudavo ir praktikai, kurie tapatinosi su kitais alternatyvaus religingumo dariniais arba nesitapatino su jokiais.

Priešprieša tarp pagonybės ir krikščionybės buvo svarbi daugeliui pagonių, bet kai kurie jos neįtė – krikščioniškas idėjas ir praktikas jie įtraukė į savo praktikas ar bendravo, diskutavo religijos klausimais su katalikų dvasininkais ir pasauliečiais. Pavyzdžiui, informantas Mindaugas dalyvavo Rumšiškėse susitikimus rengusioje

grupėje, kurioje tautiškumo ir religijos klausimus svarstė su katalikais. Jam čia svarbiausia buvo tautiškumas, nesvarbu, ar pokalbių dalyvių siejamas su katalikybe ar pagonybe, nors ir prisimena, kad Trinkūnas nebuvo patenkintas tokiais santykiais. Tai buvo vienas dalykų, dėl kurių šie du pagonybės nesutarė. Panašiai kategoriškumo krikščionybės atžvilgiu vengė informantė Reda: *„Aš turiu įvairių patirčių su kunigais, todėl ir mano nuomonė jų atžvilgiu yra įvairi. Iš tikrųjų kai kurie kunigai yra nuostabūs dvasininkai, kaip, pavyzdžiui, Kauneckas ar Algirdas Dauknys²⁸. Tikrai tuos žmones nepaprastai gerbiu ir lenkiu galvą. Ir žinau, kad jie iš tiesų yra aukštai dvasioje save atradę, save atvėrę žmonės.“* Ji teigė supratusi esanti pagonė 1986 m., bet ir vėliau bendravo su katalikų kunigais, siekdama dvasinės ramybės pasikrikštijo visa šeima prieš išleisdama sūnų į sovietų kariuomenę prieš pat Lietuvai atgaunant nepriklausomybę.

Posovietinės religijos politikos įtaka sovietmečio istorijos konstrukcijoms

Akivaizdu, kad informantams, ypač „Romuvos“ lyderiams, interviu metu rekonstruojant raidą sovietmečiu ir bandant prisiminti to meto būsimuosius romuvius, prisiminimus veikė ir dabartinė religijos bei „Romuvos“ tapatybės politika. Trinkūno bendraminčiai 1992 m. užsiregistravo kaip religinė bendruomenė, pavadindami ją „Romuva“. Registraciją galima suprasti kaip atvirą deklaraciją, kad narių etninės kultūros gaivinimo veiklos grindžiamos religine motyvacija. Vėliau „Romuvos“ vadovai ėmėsi kol kas nesėkmingų bandymų gauti privilegijuotą Lietuvos Respublikos religinių bendruomenių ir bendrijų įstatyme numatytą tradicinės religinės bendruomenės (1995 ir 2001 m.) ir valstybės pripažintos religinės bendrijos (2017 m.) statusą. Registracijai ir statuso gavimo procedūroms „Romuva“ turėjo pateikti dokumentus, pristatančius jos tikėjimo turinį ir organizacinę struktūrą, o tai savo ruožtu paskatino ją apibrėžti pagrindines tikėjimo tiesas, plėtoti struktūrą ir užsiimti sąmoninga viešojo diskurso savicenzūra.

Pirmiausia „Romuvos“ vadovybė plėtojo diskursą apie bendruomenę kaip praktikuojančią nacionalinę tradicinę religiją, grindžiamą dorove ir rūpinimusi tautos gerove. Visuomenei palaikyti ir dideliame romuvių skaičiui įrodyti romuviai ne tik kvietė visus lietuvius nurodyti priklausant „Romuvai“ 2011 ir 2021 m. vykusiuose gyventojų surašymuose, bet ir pasitelkė dvi diskursyvines strategijas: visus Lietuvos pagonis pristatė kaip (bent jau nesąmoningus) romuviečius ir teigė, kad etninės kultūros gaivinimas iš tiesų buvo senosios religijos gaivinimas, o

²⁸ Jonas Kauneckas – 1977 m. kunigu tapęs, sovietmečiu dalyvavęs ginant katalikų teises, 2000–2013 m. vyskupu Telšių, vėliau Panevėžio vyskupijose buvęs katalikų dvasininkas. Algirdas Dauknys – 1985 m. kunigu tapęs Panevėžio vyskupijos katalikų dvasininkas.

kraštotylininkų „Ramuva“ ir iš esmės visas etnokultūrinis laukas – „Romuvos“ priedanga.

Dėl vadovų ambicijų, jų turėtų galimybių naudotis etnokultūrinio lauko ištekliais ir priėjimo prie kultūros administracijos Trinkūno sekėjai tapo matomiausia, daugiausia ginčų keliančia ir įtakingiausia šiuolaikinių pagonių grupė Lietuvoje. Nepaisant šio statuso, „Romuvos“ tapatybę ir bendruomenės formavimąsi veikė didėjanti alternatyvaus religingumo įvairovė, įskaitant vietines su pagonybe susijusias praktikas ir daugėjant žinių apie pagoniškas bendruomenes kitose šalyse, taip pat ginčai ir procesai, prasidėję po Trinkūno mirties 2014 m. ir vėlesnio jo žmonos Inijos Trinkūnienės išrinkimo „Romuvos“ krive. Pastangos gauti tradicinės ar valstybės pripažintos religijos statusą taip pat vertė reaguoti į kritikų, daugiausia krikščionių dvasininkų ir intelektualų, kaltinimus, neva „Romuva“ tėra globalaus Naujojo amžiaus judėjimo atvejis (plg. Daugirdas, 2018). Siekdami įrodyti, kad neturi nieko bendra su idėjomis ir praktikomis, siejamomis su įtartinu ir svetimu laikomu alternatyviu religingumu, „Romuvos“ vadovai taip pat pabrėžė jos ryšį su etnokultūriniu lauku ir jo „autentiško“ etninės kultūros gaivinimo ideologija. Publikacijose Trinkūnas akcentavo savo etnografinę prieigą ir atsiribojo nuo maginių praktikų, Naujojo amžiaus terminologijos ir „Vakarų neopagoniškų judėjimų“: „Atkuriamos senosios religijos apeigoms nereikia išradinėti nei giesmių, nei maldų, nei kalendoriaus ir pan. Užteko tik atidžiau pastudijuoti etnografų ir folklorininkų darbus, mokamai panaudoti liaudies dainų rinkinius. Tuo lietuviškoji „Romuva“ skyrėsi nuo Vakarų neopagoniškų judėjimų, kuriems labiau būdingos senųjų religijų knyginės rekonstrukcijos ir gyvųjų tradicijų skurdumas“ (Trinkūnas, 2009b, 245). Be to, vadovybė nustūmė į paribį ir nutildė grupes ir jų senosios baltų religijos interpretacijas, kurios neatitiko jos diskurse pristatomos vizijos. Pavyzdžiui, vienas „Romuvos“ lyderis, informantas Alfredas, interviu teigė: *„Mes nenukrypstam į jokias ezoterines mokyklas. Virgulės, bionergetika, šamanizmas ar dar kas nors – mums nereikia šitų paramokslinių sričių žinių. Jos gali būti įdomios, bet mes išsaugojom visą etninių papročių ir kultūros tradiciją, kurią paveldėjom ir perėmėm tiesiogiai. Ir mums to nereikia – mes nesam kaip koks nors Nju eidžas. Amerikiečiai nieko neturi ir bando pasičiupti kažką iš vienos tradicijos, kažką iš kitos, kažką iš naujųjų mokslų ir kitų ezoterinių sričių savo tapatybei konstruoti. Gal tau nepatinka kaimiška etnokultūrinė tradicija ir sakai [jai] „Ne“ – tokiu atveju, tu – ne romuvis. Romuvietis neišradinėja naujų papuošalų, naujų dainų, naujų žodžių, tokių kaip laukai ar energijos. Kai kurie romuviai domisi laukais ir energijomis. Bet tai jau peržengia ribas. Tai yra Nju eidžas. Kartais mums primeta Nju eidžą, todėl mes sąmoningai nuo jo atsiribojame. Mes sakom „Ne“; dar daugiau, mes tai sakom savo elgesiu. Nes Nju eidžą suprantam kaip žmones, kurie neturi prigimtinės tradicijos pagrindo ir konstruoja religingumą be jo.“*

Galiausiai „Romuva“ palaipsniui vis labiau institucionalizavosi ir susikūrė kontrolės mechanizmus, leidžiančius išmesti tam tikrus individus iš lyderystės pozicijų. Trinkūno autoritetą ir lyderystę pripažino daugelis – net ir tie, kuriems artimesnės buvo šiek tiek kitokios gaivinamos religijos vizijos. Po Trinkūno mirties konfliktai sustiprėjo. Tai „Romuvos“ vadovybę vėl paskatino imtis kontrolės ir išstūmimo priemonių. Tyrimo metu klausiant, kokius dar žmones tyrėjai galėtų apklausti kaip sovietmečio busimosios „Romuvos“ narius, lyderiai stengėsi nukreipti pas tokius pagonybės puoselėtojus, kurie pristatytų jiems parankią bendruomenės viziją. Kartais kaip savo bendruomenės narius jie minėjo pagonis, kurie atsiribojo nuo „Romuvos“, arba jos nariais nelaikė neortodoksines pažiūras puoselėjusių pagonių, nors šie ir tapatinosi su „Romuva“. Pavyzdžiui, paklausta apie du ikirikščioniškos religijos gelmių ieškojusius ir su nekonvencinio mokslo atstovais bendradarbiavusius ir artimai kartu dirbusius praktikus, Trinkūnienė pirmąjį pripažino „Romuvos“ nariu, nes šis savo neortodoksinių pažiūrų nepiršęs, o apie antrąjį teigė, kad jis niekuomet nepriklausęs „Romuvai“.

Šios „Romuvos“ lyderių pastangos sukėlė įvairių šiuolaikinių pagonių reakcijų. Kai kurie priešinosi ne tik valstybės pripažintos religinės bendrijos statuso siekiui, bet ir pačiam jų įvardijimui terminu „religija“ (teikdami pirmenybę terminams „dvasingumas“, „pasaulėžiūra“, „gyvensena“ ir pan.). Dalis toliau dalyvavo įvairiose grupėse ir plėtojo savitas pagonybės vizijas, kiti perėmė „Romuvos“ naratyvą ir yra linkę nutylėti apie savo ankstesnį dalyvavimą vėliau marginalizuotose grupėse ar sąveikas su kitais alternatyvaus religingumo praktikais. Kai kurios grupės taip pat pasivadino „Romuva“, bet prieštaravo „Romuvos“ vadovybės idėjoms, praktikoms ir autoritetui, neprisijungė prie 2002 m. įsteigtos „Romuvos“ bendruomenių bendrijos ir kaltino šios vadovybę bandymu monopolizuoti Lietuvos šiuolaikinę pagonybę.

Romuviečiai dažnai kalba apie šiuolaikinių Lietuvos pagonių bendruomenės atsiradimą sovietmečiu – šis laikotarpis labai svarbus jų dabartiniam siekiams. Mūsų žinios ir galimybės suprasti šios bendruomenės raidą nagrinėjamu laikotarpiu yra ribotos, bet atrodo, kad ji veikė kaip tinklas, susidedantis iš kitų susipynusių tinklų, kuriuose dalyvavo žmonės, domėjęsi archajiškais etninės kultūros sluoksniais ir pagoniška praeitimi bei praktikavę įvairų religingumą. Visiškai aišku yra tai, kad naudoti interviu ir šiandienio diskurso duomenis būsimosios „Romuvos“ pradžios ir pirminių raidos etapų rekonstrukcijai reikia atsargiai. Dabartinis „Romuvos“ naratyvas apie bendruomenės formavimąsi sovietmečiu yra stipriai paveiktas jos raidos Lietuvai atgavus nepriklausomybę. Naratyvas pabrėžia etnokultūrinio lauko vaidmenį ir marginalizuoja kitas pagonių grupes, nepripažįstant jų buvus būsimosios

„Romuvos“ ar net Lietuvos šiuolaikinės pagonybės dalimi sovietmečiu ir atgavus nepriklausomybę. Jie diskursyviai išstumiami iš Lietuvos šiuolaikinės pagonybės ir priskiriami prie nuvertinto „Naujojo amžiaus“ judėjimo, kuris pasitelkiamas kaip *Kitas*, bandant apibrėžti „Romuvą“.

Šiuolaikinių pagonių darinių, jų puoselėjamų idėjų, praktikų ir ryšių įvairovė vėlyvuojų sovietmečiu rodo senosios lietuvių religijos kaip simbolio daugiaprasmiškumą ir veiksmingumą. Šio darinio kontekste taip pat akivaizdus teigiamas poveikis, kurį alternatyvaus religingumo praktikams turėjo nagrinėjamo laikotarpio kultūros ir religijos politikoje naudotų kategorijų ir vaizdinių daugiaprasmiškumas ar, tiksliau, jų prasmės neaiškumas. Iš kitų alternatyvaus religingumo praktikų darinių šiuolaikiniai pagonys išsiskiria reikšme, kurią dalis jų teikia savo veiklai vėlyvuojų sovietmečiu, ir šio laikotarpio naudojimu dabartinėje religijos politikoje. Tai lemia ypatingus sunkumus bandant rekonstruoti šio alternatyvaus religingumo darinio raidą vėlyvojo sovietmečio Lietuvoje ir pamatyti senosios religijos sekėjų įvairovę bei jų sąveiką, kurias užgožia posovietinės religijos politikos kontekste susiformavęs „Romuvos“ diskursas.

4. KITOS GRUPĖS

Ekstrasensai ir parapsichologai

Bandymas grįsti religinį mokymą moksliniais terminais ir apeliavimas į mokslinį autoritetą XX–XXI a. pastebimas daugelyje religinių judėjimų įvairiuose pasaulio regionuose. Kaip Vakarų alternatyvaus religingumo dalis (Hanegraaff, 1996; Goodrick-Clarke, 2008; Zeller, 2016; kt.) aptariamas nekonvencinis mokslas buvo svarbus ir Sovietų Sąjungos alternatyviam religingumui, nors čia šio mokslo santykis su konvenciniu mokslu ir valstybės politika skyrėsi. Anot Mentzel (2012), Sovietų Sąjungoje tarp nekonvencinio ir konvencinio mokslo buvo mažesnė skirtis nei Vakaruose. Kernbach (2022) atkreipė dėmesį į kitokio pobūdžio skirtumus: varžantis, išsiskiriant idėjoms ir naudojantis ribotomis galimybėmis jomis dalintis, nekonvencinis mokslas plėtotas ir Vakaruose, ir Sovietų Sąjungoje. Tačiau pastarojoje mokslo politikos monopolį turėjo valstybė ir bet kokie šios politikos neatitikę mokslininkai buvo labiau marginalizuojami. Vis dėlto šio tyrimo kontekste svarbiausia, kad tam tikrais periodais tam tikru mastu su alternatyviu religingumu susijusį nekonvencinį mokslą plėtoję mokslininkai turėjo galimybę naudotis institucinėmis terpėmis, resursais ir infrastruktūra bei pristatyti savo idėjas viešai. Žinoma, ne visi mokslininkai ir nemokslininkai, domėjęsi ir įsitraukę į šį mokslą, siejo jį su kokiomis nors religinėmis idėjomis ir dvasinėmis paieškomis, bet, kaip pamatysime, nekonvencinio mokslo ir alternatyvaus religingumo sampyna buvo dažna.

Sovietmečiu Lietuvos mokslininkai irgi domėjosi nekonvenciniu mokslu ir taikė jo metodus. Pavyzdžiui, virgulėmis naudojosi kai kurie archeologai (Zabiela, 1998). Šio tyrimo informantams svarbiausias buvo nekonvencinio mokslo židinys, sietas su Mokslininkų rūmais Vilniuje, Jonu Gikiu ir jo bendradarbiais. Sekant kelių sovietų Rusijos mokslo institucijose įsteigtų nekonvenciniais moksliniais tyrimais užsiėmusių padalinių pavyzdžiu, 1980 m. Mokslininkų rūmuose buvo įsteigta Biofizinių reiškinių tyrimo sekcija (Brazauskas, 2009). Su keliais bendraminčiais jos vadovas Jonas Gikys užsiėmė biolokaciniais ir kitokiais parapsichologiniais tyrimais: tyrė „anomalijas“, poltergeisto atvejus, įvairiais kriterijais apibrėžiamas ypatingas vietas bei energetinių laukų poveikį jose, didelių žmonių grupių (pavyzdžiui,

Sąjūdžio mitingų) energetinį poveikį aplinkai. Grupės narius domino ir įvairios religinės tradicijos bei reiškiniai, kuriuos jie aiškino pasitelkę savo mokslo idėjas ir metodus. Vienas tokių tyrimų – 1987 m. Gikio su kitais lietuviais ir Tomsko geologais atlikti Vilniaus Aušros vartų vietos magnetinės indukcijos matavimai. Jie nustatė, kad po koplyčia yra anomalus ovalo formos centras, svarstė apie anomalijos suintensyvėjimą per tam tikras šventes (lygiadienius ir pan.), šios vietos ryšį su ikikrikščioniškomis Vilniaus šventyklomis ir jos energetinių laukų poveikį žmogui. 1989 m. grupė tyrė vietą Skiemonių kaime (Anykščių r.), kurioje 1962 m. vietos gyventoja regėjo Marijos viziją, ir nustatė energetinę anomaliją (Gikys 1999). Juos domino ir aištvarai, kaukai, Egipto piramidės, Anglijos Stounhendžo kompleksas, kurių prasmės „[d]ar ir šiandien nežinome“ (Gikys, 1989, 1). Kartu savo tyrimų ir perspektyvos poreikį jie grindė racionaliojo mąstymo ribotumo idėja ir nuorodomis į įvairias religines tradicijas: teosofiją, šiuolaikinę pagonybę, Amerikos vietos kultūrų religijas ir kt. (Gikys, 1989; kt.). Be to, kai kurie grupės nariai tokią nekonvencinio mokslo ir religinių tradicijų simbiozę plėtojo ne tik grupės atliekamuose tyrimuose, bet ir paraleliai taikomose praktikose bei jų pagrindu susibūrusiuose dariniuose, daugiausia susijusiuose su ikikrikščioniškos lietuvių religijos ir kitų pagoniškų (pavyzdžiui, keltų) tradicijų gaivinimu ir praktikavimu²⁹. Pats Gikys taip pat yra skaitęs paskaitų Lietuvos šiuolaikinių pagonių renginiuose.

Mokslininkų rūmuose rengtos ir viešos, daugiausia rusų lektorių paskaitos. Vienas jų, padaręs išpūdį ir likęs ne vieno informanto atmintyje, buvo 1985–1988 m. paskaitas skaitęs genetikas Valerijus Kaniuka. Jis lankęs informantas teosofas Jonas labai gerai prisiminė „*kelis seminarus, kuriuos vedė mokslininkas Kaniūcha ar Koniūcha. Ir ten buvo kažkas neįtikėtino. Buvo kalbama apie kažkokią okultinę kosmologiją, apie kažkokią kosminę bioenergetiką. Ten buvo visko – ir teosofijos... sunku net pasakyti. Ir empirinių tyrimų labai daug apie maldų, mantrų poveikį. Ir visa tai apgaubta tokia mokslinė kalba*“. Galiausiai 1989 m. Gikys su moksliniais bendradarbiais ir kitais bendraminčiais pradėjo leisti plačiai auditorijai skirtą periodinį leidinį „Pajauta“ (leistas iki 1993 m.).

Tad aplink Gikį besibūrusius praktikus galima suskirstyti į dvi grupes. Pirmąją sudarė keli glaudžiai bendravę ir bendradarbiavę, daugiausia iš mokslininkų terpės atėję bendraminčiai. Jie palaikė ryšius su kitais šios srities tyrimais užsiimančiais Sovietų Sąjungos mokslininkais, dalyvavo jų rengiamose konferencijose, vėliau jas organizavo patys. Ypač glaudžiai bendradarbiauta su analogiškais tyrimais

²⁹ Vėliau šis mokymas pristatytas jau Nepriklausomoje Lietuvoje publikuotoje knygoje (Gibavičius ir Mikailionis, 2004).

užsiėmusiais Rusijos – Maskvos ir Tomsko institutų – mokslininkais: Gikys su jais susirašinėjo, kartu atliko tyrimus ir rašė publikacijas, jie dažnai lankėsi Lietuvoje. Šioje grupėje buvo ir mokslininkų terpei nepriklausiusių žmonių – pavyzdžiui, leidžiant „Pajautą“ dalyvavo skulptorius.

Didesnė, neretai paties Gikio asmeniškai nepažįstančių, iš įvairių sričių ateinančių ir skirtingus interesus turinčių žmonių grupė formavosi iš Mokslininkų rūmuose organizuotų paskaitų klausytojų. Anot informanto Jono, šių rūmų „pagrindinė salė – būdavo, ji lūždavo – susirinkdavo labai įvairūs ir akademinės, ir kultūrinės, meninės visuomenės atstovai, ir hipių“. Paskaitose lankėsi ir alternatyvaus religingumo praktikai, kurie virgules ir panašias praktikas naudojo ir ne moksliniams tyrimams ar padėdami spręsti kitų žmonių ar institucijų problemas, bet savo kasdieniame gyvenime. Informanto Petro žodžiais, buvo žmonių, „kurie labai pasitiki tom virgulėm, nuolatos su jom vaikšto ir vos ne kiekvieną savo žingsnį... Būdavo tokių, kurie derina su kažkoku pritarimu ar nepritarimu iš tos astralinės, vadinkim, aplinkos. Vietoj to, kad žengtų pro duris, jis ten kažką pasižiūri [patikrina virgulėmis] – aha, gavau leidimą ir einu į priekį“. Šias paskaitas lankęs informantas teosofas Petras teigė Vilniuje pažinojęs dešimtis tokių žmonių. Taip Gikio nekonvencinio mokslo aplinka siejosi su praktikais, kurie ekstrasensoriką naudojo įvairiais tikslais, įskaitant gydymą, kur manipuliavimas „energetiniais laukais“ galėjo būti papildomas sampratomis ir veiksmais, susijusiais su krikščionybe ir Rytų religinėmis tradicijomis, vaistinių augalų naudojimu ar kitomis liaudies medicinos priemonėmis (plg. Lindquist, 2006; Honey, 2013). Nors tikrai būta ekstrasensų vienišių, kurie daugiausia užsiėmė gydymu gana mažai bendraudami su kitais tuo užsiimančiais praktikais, kai kurie šia metodika ir įvairiomis religinėmis tradicijomis besidomėję ir jas praktikavę žmonės ne tik lankėsi paskaitose Mokslininkų rūmuose, bet ir būrėsi į grupes. Pavyzdžiui, informantas Jonas nuo paauglystės su katalike motina lankėsi grupelėje, kurioje rinkdavosi bendrauti žmonės, užsiimantys ar besidomintys ekstrasensorika ir dalyvaujantys ar besitapatinantys su katalikų, rerichiečių tradicijomis.

Ne vienas informantas užsiminė apie ekstrasensų, įvairių su taikomuoju nekonvenciniu mokslu susijusių grupių veiklos aktyvumą 9-ojo dešimtmečio antroje pusėje, dažnai suprasdamas tai kaip grėsmę, reikalavusią atsargumo renkantis, su kuo bendrauti ir į kokius darinius jungtis. Pavyzdžiui, svarstydamas, kodėl ilgus metus buvo vienišius, informantas budistas Mykolas prisiminė: „Buvo ir tokio skepticizmo. Nežinau, kiek jisai sveikas, kiek nesveikas. Bet kadangi tais laikais labai lengvai galėdavai įsipainioti į kokius nors ekstrasensorinius dūmus ir taip toliau – ten gi vajė kiek tų galimybių buvo – tai, matyt, gal šiek tiek ir per dideli saugikliai buvo susidėlioję.“

Su nekonvenciniu mokslu, alternatyviaja medicina siejosi ir sveikos gyven-senos bei saviugdos metodikos.

Psichofizinė saviugda

Alternatyvioji medicina funkcionavo ne tik kaip specialistų klientams tei-kiama paslauga. Vėlyvuojų sovietmečiu sovietų valdžia bent jau ideologijoje skatino žmonių rūpinimąsi savo sveikata ir mokslinio progreso bei tarptautinio varžymosi kontekste skyrė nemažai pastangų žmogaus fizinėms ir psichinėms galimybėms plėsti. Šios pastangos neretai rėmėsi nekonvenciniu mokslu, skatino domėjimąsi antgamtiniais reiškiniais, ypač Indijos religinėmis tradicijomis (Honey, 2013). Be to, nuo chruščiovinio atlydžio iki pat Sovietų Sąjungos subyrėjimo žmogaus psichinių ir fizinių savybių ugdymas, asmenybės transformacija ideologijoje sieta su dvasin-gumu, apimančiu intelektualinius gebėjimus bei estetinį išsilavinimą ir suvokiamu kaip alternatyva religingumui (Luehrmann, 2013). Su Indijos religinėmis tradici-jomis siejami, bet ir kaip nereliginės sveikatingumo praktikos interpretuojami ve-getarizmas³⁰, hathajoga ir meditacija daugeliui alternatyvaus religingumo praktikų buvo pirmasis žingsnis dvasinių ieškojimų kelyje. Kaip ir kitų idėjų bei reiškinų atveju, sovietų ideologų požiūris į šias praktikas keitėsi. 1971 m. Sovietų Sąjungai ir Indijai pasirašius draugystės sutartį, Sąjungoje ir socialistinėse šalyse atsivėrė prieiga prie Rytų religines tradicijas pristatančių tekstų, galimybė šias praktikas įtraukti į sveikatingumo praktikas. Vėliau jos buvo ir iš dalies toleruotos, ir smerktos bei draustos, kartais imantis represijų prieš jas praktikavusius žmones (Honey, 2013; Costache, 2017; Makapov, 2012).

Skirtingų motyvų (sveikatos problemų, religinių priežasčių, prieštaravimo ide-ologijai ar kai kurioms visuomenės praktikoms) vedami, atliepdami ar prieštarau-dami ideologų raginimams, įvairiai suprantama sveika gyven-sena susidomėjo ne vienas lietuvis. Apie ją buvo galima paskaityti spaudoje, išgirsti viešose paskaitose ar dalyvaujant kultūros ir kitose institucijose organizuojamuose užsiėmimuose.

1976 m. vegetarų motina tituluotos chemikės Ksaveros Vaištarienės ir ba-davimą propagavusio žurnalisto Eduardo Girčio įsteigtame Juvenologijos klube rengtos viešos paskaitos, kuriose iš Rusijos, Latvijos, Baltarusijos atvažiavę lektori-ai populiarino netradicinę mediciną, sveiką gyven-seną ir fizinę sveikatą siedavo su dvasiniais aspektais, įpindami rytietiškų tradicijų elementų (pavyzdžiui, būtent

³⁰ Vegetarizmas kai kuriais atvejais sietas ne tik su Rytų religinėmis tradicijomis. Kartais susidomėjimą juo paska-tindavo vėlyvojo sovietmečio visuomenę pasiekdavusios ikisovietinės idėjos ir praktikos (LeBlanc, 2001).

šiose paskaitose informantas teosofas Jonas pirmą kartą išgirdo apie senąją kinų sveikatinimosi praktiką čigongą ir taidzi). Šios paskaitos kai kuriuos informantus paskatino tapti vegetarais, užsiimti badavimu, integruojant tokias praktikas į savo pasaulėžiūrą ir kuriant praktinį savo religingumo lygmenį (*„Tada aš pradėjau eksperimentuoti ir tokiais dalykais. Tai yra fizinis lygmuo“*, – sakė informantas Jonas).

Stipresni ryšiai formavosi tarp žmonių, įsitraukusių į kelias vėlyvuosiu sovietmečiu Vilniuje veikusias psichofizinės saviugdų grupes, kurių vadovai į savo mokymą įtraukdavo daugelį alternatyvaus religingumo sampratų, terminų ir praktikų elementų. Vienai tokių grupių, kurioje teko dalyvauti dviem įvairių darinių praktikas įsitraukusiems su teosofija ir šiuolaikine pagonybe besitapatintiems informantams, bent porą metų 9-ojo dešimtmečio pabaigoje vadovavo iš tuometinio Leningrado atvykdavęs mokytojas ir Lietuvoje gyvenusios jo mokinės. Jie rinkdavosi kas savaitę įvairiose Vilniaus vietose ar vykdavo į kitas Sovietų Sąjungos vietas (pavyzdžiui, Karelijos miškus) atlikti pratimų, kuriuose naudoti įvairūs jogos elementai, meditacija, vizualizacija, lavinta energetinė sensorika ir energetiniai centrai.

Du informantai dalyvavo kitoje psichofizinės saviugdų grupėje, kuriai vadovavo iš Rusijos kilęs, Rusijoje, Ukrainoje ir Lietuvoje gyvenęs psichologas, teatro režisierius, dailininkas ir muzikantas Igoris Nikolajevs-Kalinauskas. Jis buvo susipažinęs su masonų, teosofijos, Georgijaus Gurdžijevio, sufizmo idėjomis ir technikomomis, eksperimentavo su bioenergetika, Carloso Castanedos aprašytomis ir kitaip sukeliomomis pakitusios sąmonės būsenomis; mokėsi pas uzbeką sufijų Mirzabajų Kymbatbaevą (1935–2006). Tuo pačiu metu Kalinauskas vadovavo savo eksperimentinei teatro grupei, vėliau ekstremalių psichotechnikų mokė olimpiadai besiruošiančius Ukrainos sportininkus ir Černobylio avarijos padarinių likvidavimo komandą, rengtą Kijevo klinikiniame radiacinės medicinos institute (Menzel, 2012). Lietuvoje jis vadovavo kelioms psichofizinės saviugdų pratybų grupėms, kartais praktikas vedavo jo mokinė lietuvė žmona (Лебедево, 2002). Anot informanto Petro, Lietuvoje galėjusios būti penkios ar šešios grupės, kuriose numatyta laikotarpį (pavyzdžiui, 80 užsiėmimų po dvi valandas; Grigas, 2020) praktikuodavo 10–15 žmonių. Šiose pratybose labai svarbios buvo kūną, pojūčius lavinančios praktikos, bet akcentuojami dalykai ir jų aiškinimas galėjo skirtis. Įvairi buvo ir jas lankanti publika bei dalyvių ryšiai su Kalinausku. Kai kurios buvo organizuotos oficialiai, kaip įvairių institucijų darbuotojams siūlyti saviugdų užsiėmimai. Į vieną tokių grupių buvo sukviesti medikai. Jie rinkdavosi dabartinės medicinos bibliotekos patalpose.

Dalis dalyvių šias pratybas suvokė kaip su jokia religija nesusijusią, sovietinei ideologijai neprieštaraujančią saviugdų formą, kiti pastebėdavo religinius ar kitokius įtartinus elementus, bet nelaikė jų svarbiausiais. Tokia pozicija atsiskleidžia sociologo

Romualdo Grigo (2020, 238–239), lankiusio pratybas jam sudėtingais 1981–1982 metais, dienoraštyje: „Kodėl aš lankau psichologinį I. Nikolajevo seminarą? Tą seminarą, kuris gali man atnešti papildomų nemalonumų (nes ten propaguojama ekstrasensorika). Betgi ten dėstoma apie tai, kaip geriau suprasti konfliktinę situaciją ir sumaniau ieškoti iš jos išeities. Man svarbu sužinoti natūralias psichologines savigynos, saviauklos galimybes. Svarbu sugrąžinti harmoningą būties pajautimą. Svarbu praplėsti savąsias kūrybines galias (kurios aplinkybių yra slopinamos).“ Jau gerokai vėliau, prieš publikuojant dienoraštį rašytuose komentaruose, Grigas (2020, 238) atviriau pastebėjo Kalinausko rėmimąsi Rytų tradicijomis: „Igoris Nikolajevs, su kuriuo susibičiavau, buvo reto talento Rytų išminties ir charizmos žinovas. Pagyvenęs Vidurinėje Azijoje, iš ten parsivežęs išminties, puikiai valdė auditoriją ir teikė mums iki tol nežinomas psichologinės savireguliacijos ir komunikavimo žinias.“

Dalį dalyvių, pavyzdžiui, rerichiečių susitikimuose dalyvavusių, nekonvencinio mokslo paskaitose ir kitose praktikose dalyvavusių teosofą Petrą, vis dėlto traukė būtent šių praktikų siejimas su įvairiomis religinėmis tradicijomis. Šis informantas priklausė artimesnių Kalinausko mokinių ratui ir padėjo parengti jo dėstytos medžiagos tekstą, vėliau publikuotą kaip knygą. Šio ir dalies kitų Kalinausko pratybų dalyvių interesus ir ryšius liudija ir informanto veikla pasitraukus iš šios grupės. Dėl joje kilusių konfliktų penki dalyviai ją paliko ir susibūrė aplink narę, kuri po sudėtingos smegenų operacijos ėmė regėti mistines vizijas ir gydyti rankų prisilietimu. Kiti šio sambūrio nariai bandė suprasti, fiksuoti ir interpretuoti jos mistines patirtis. Informantui Petrui dalyvavimas šioje grupelėje patvirtino tai, ką jis žinojo teoriškai, buvo skaitęs ar girdėjęs – yra tokie dalykai kaip minčių skaitymas, *„kažkokie subjektai, panašūs į asmenis, kurie yra ne šiame pasaulyje, bet gali komunikuoti ir šį bei tą pasakyti“*. Grupelės nariai užmezgė kontaktą su Ukrainoje gyvenusiu nekonvencinio mokslo atstovu, kuriam ištirti nuvežė pagal vizijas sukonstruotą „Sandoros skrynią“.

Neošamanizmo praktikai

Vėlyvuosiu sovietmečiu nemažai alternatyvaus religingumo praktikų ir subkultūrų dalyvių susidūrė su neošamanizmu – vakariečių pateiktomis šamanizmo (daugiausia Sibiro bei Šiaurės ir Pietų Amerikos vietos kultūrų religinių praktikų, kuriose esminį vaidmenį atlieka pakitusios sąmonės būseną) interpretacijomis ir jomis grindžiamomis praktikomis. Nagrinėjamu laikotarpiu Lietuvoje daugiausia domėtasi šamanizmo versija, kurią pristatė JAV perujietis Carlosas Castaneda³¹ – autorius,

³¹ Apie ilgainiui Nepriklausomoje Lietuvoje atsiradusią neošamaniškų praktikų įvairovę žr. Алехнайте, 2015.

kuris padarė didžiulę įtaką psichodelinėms Naujojo amžiaus kryptims ir susidomėjimui šamanizmu Vakaruose. Ankstyvosiose savo knygose jis aprašė, jo teigimu, Pietų Amerikos praktikas, kurių metu vartotos psichotropinės medžiagos, ir jų sukeliamas pakeistos sąmonės būsenas³². Anot Menzel (2012), Sovietų Sąjungoje pirmąją 1968 m. išleistą Castanedos knygą „Don Chuano mokymas“ pirmasis 1969 m. atrado ir į rusų kalbą išvertė ezoterikas biologas Vasilijus Maksimovas. Į Lietuvą Castanedos knygų kopijas ir vertimus atvežė Rusijos universitetuose studijavę lietuviai, nukopijavę juos iš mokslininkams ir tam tikrų kursų studentams prieinamų bibliotekų fondų. Toliau kartu su kita literatūra neoficialiais kanalais sklindantys rusiški tekstai pateko į daugelio alternatyvaus religingumo praktikų rankas.

Dalis Castanedos knygų skaitytojų egzotiškų Pietų Amerikos ritualų, pakitusios sąmonės patirčių aprašymais, idėjomis apie dvi tikroves ir „žinių žmogaus“ kelią žavėjosi kaip viena iš daugelio alternatyvų sovietinei kultūrai. Kai kurie praktikai susitelkė į šio autoriaus mokymą ir kaupė visus prieinamus jo tekstus. Kiti ne tik skaitė knygas ir diskutavo apie jose pristatytas idėjas, bet ir bandė bent kai kurias jų išmėginti praktiškai. Neretai jos buvo įtrauktos į sinkretišką praktikų repertuarą. Kaip prisiminė Kalinausko saviugdų grupės narė Ieva Veselnickaja, „mes savu laiku žaidėme su daugeliu praktikų. Labai daug iš kastanediškų praktikų, ypač moteriškų... [...] Žiūrėjome, kaip tai su mumis rezonuoja“ (Лебедко, 2002). Kaip ir Vakaruose bei sovietinėje Rusijoje (Wallis, 2003; Любарский, 2020), pakitusios sąmonės būseną itin traukė menininkus ir muzikantus, naudojusius ją kūryboje ir neretai veikusius kaip šių praktikų iniciatoriai savo šalies alternatyvaus religingumo terpėje. Pavyzdžiui, Telšių meno technikumą baigęs šiaulietis skulptorius Saulius su Castanedos mokymu susipažino tęsdamas studijas tuometiniame Leningrade ir grįždamas į Šiaulius 1985 m. parsivežė jo tekstų. Kitas šiaulietis Geraldas Jankauskas-Jerry (1963–2013) 8-ajame dešimtmetyje ėmėsi alternatyvios muzikos kūrybos, susijusios su dvasinėmis paieškomis. 9-ajame dešimtmetyje studijavo filosofiją Maskvoje ir iš ten dešimtmečio pabaigoje parsivežė Castanedos tekstų.³³

Kaip ir kitur Sovietų Sąjungoje (Данилин, 2001), dalį Castanedos skaitytojų domino būtent psichodelinės patirtys, neretai atsietos nuo jo knygose aprašyto Pietų Amerikos konteksto ar panardintos į visai kitokius kontekstus. Anot informanto Jono, tokie skaitytojai „ieškojo natūraliai ir kaktusėlių, grybukų, ir kitų priemonių

³² Plačiau apie Castanedą, jo įtaką ir susijusias kontroversijas žr. Wallis, 2003.

³³ Plg. Mažeikis 2004. Neošamanizmo idėjos, ypač susijusios su psichodelinėmis medžiagomis sukeliamą pakitusią sąmonės būseną, buvo populiarios ir tarp Vakarų, ir tarp sovietų Rusijos menininkų bei roko kultūros muzikantų. Apie Castanedos idėjų įtaką sovietinės ir posovietinės Rusijos roko muzikai žr. Любарский, 2020.

pakitusioms sąmonės būsenoms“. Keli praktikai tapo „botanikos“ – psichodelinių savybių turinčių augalų – specialistais. Turėdami mažai žinių apie psichodelinių medžiagų vartojimą, praktikai nemažai eksperimentavo su vietos psichodeliniais augalais. Kaip pasakojo informantas Antanas, *„tuo metu [daug kas buvo] nežinoma. Pavyzdžiui, pasklinda koks nors gandas, kad raudonos musmirės – irgi haliucinogenas. Ir tada iš karto neaišku, ar jas valgyt visas, ar ne visas. Šiandieną pasakytum – tai absurdas, žinoma. Bet tuo metu niekas negalėjo nieko paaiškinti. Arba taip vadinamos datūros, liaudyje durnaropėm vadinamos. Tai jos irgi būdavo aktyviai naudojamos. Bet pasklinda gandas tarp mūsų [...], kad galima gaminti specialius tepalus, išspausti iš to. Ir po to, ypač moterims, jeigu vaginalines sritis patepti šitom daturom, tada jos ten skraido kaip raganos. Ir po to pasklinda gandas – gal iš manęs – kaip galima daturas vartoti pirtyje. Mes visa tai bandom. Vienas veikia, kitas neveikia, trečias – važiuoji į reanimaciją po neteisingo vartojimo. Tada mes visi vienas kitam pasakojam, kad šitaip pakliūsi į reanimaciją, šitaip negalima daryti“.* Naudotos ir sintetinės psichodelinės medžiagos, pavyzdžiui, LSD. Jas išmanę praktikai buvo vieni pirmųjų, ėmęsi organizuoti vakarėlius, kuriuose vartota ši medžiaga.

Bene stipriausia šamanizmu besidomėjusių ir su juo susijusiomis praktikomis užsiėmusių žmonių grupė nagrinėjamu laikotarpiu veikė Šiauliuose (įdomu, kad ne visi šamaniškomis praktikomis domėjėsi ir užsiiminėję šiauliečiai pažinojo vienas kitą). Kiek vėliau ėmė burtis Vilniuje gyvenę praktikai. Šiauliečiai su psichodelinėmis medžiagomis eksperimentavo įvairiose atokesnėse vietose Šiaulių rajone. Bet tokios praktikos vyko ir kitur, ypač šalia Kernavės, kai 1987 m. vienas praktikas ten nusipirko sodybą, į kurią suvažiuodavo bendraminčių iš įvairių miestų. Šiauliečių neošamaniškose praktikose dažniausiai dalyvavo iki 10 žmonių, keli jų nuolat. Jose dalyvavęs informantas Antanas to meto neošamanizmo praktikų darinį apibūdino kaip gana atvirus pasitikėjimo tinklus: *„Čia žodis „pasitikėjimas“ yra tiek pat svarbus, kaip ir tinklas. Ir žmogus, kuris padaro ką nors ne taip, iškreinta iš to pasitikėjimo tinklo ir labai ilgai sunku į jį sugrįžti.“* Šis pasitikėjimas kaip narystė ir darinio atvirumą ribojantis veiksnys visų pirma siejosi su per praktikas vartojamų psichodelinių medžiagų nelegalumu. Kita vertus, dabartiniuose informantų pasakojimuose jaučiama baimė greičiausiai atsirado dėl vėlesnių teisėsaugos veiksmų: 9-ojo dešimtmečio pabaiga – 10-ojo dešimtmečio pradžia minėta kaip laikotarpis, kai nelegalių psichodelinių medžiagų vartojimas ją domino mažiausiai. Kita vertus, pasitikėjimas nebuvo vienintelis dalyvavimą ribojantis veiksnys – iš visų dalyvių tikėtasi ir tam tikro intelektualumo lygio. Anot informanto Antano, *„vis tiek turi būti kažką literatūroj paskaitęs – ar tai etnologijoj, ar tai etnografijoj. Nebūti vien iš dangaus nukritęs“.*

Kaip minėta, ne vienas neošamaniškų praktikų entuziastas mokėsi ir su Castanedos idėjomis susipažino studijuodamas Rusijos universitetuose. Vis dėlto stiprių testinių lietuvių ir rusų (ar kitų sovietinių respublikų) neošamanų ryšių neužsi-mezgė, o kai kurie net ir studijų Rusijoje metu vengė bendrauti su vietiniais praktikais. Be to, lietuviai manė, kad jų praktikos ir interesai skiriasi nuo rusų. Kaip prisimena informantas Antanas, priešingai nei šie, „mes iš karto pabandome visas tas psychodelines praktikas sujungti su lietuviška mitologija. [...] Mums svarbūs ir Dundulienė, ir Vėlius³⁴. Šiandien daug kas Dundulienę vertina skeptiškai, bet mums ji buvo revoliucinė dama tuo metu“³⁵. Šio informanto pasakojime ši skirtis nuo kitų yra svarbiausias grupės tapatybę apibrėžiantis aspektas. Neošamanų atvejis rodo, kad sovietų Rusijos didmiesčių, universitetinių centrų ir juose veikusių rusų praktikų tarpininkavimas ne visuomet lemdavo lietuvių darinių integraciją į bendrą Sovietų Sąjungos alternatyvaus religingumo lauką.

Bahajai

Bahajų religija pradėjo formuotis XIX a. viduryje dabartinio Irano teritorijoje kaip sąsajų su musulmonais šiitais turinčio revoliucingo ezoterinio mesianistinio judėjimo (babitų) tąsa ir naujas etapas po žiauriai numalšinto babitų inicijuoto plačias liaudies mases įtraukusio sukilimo sekta. Šio pacifistinio etapo pradininku, kartu ir naujos religijos steigėju bei šerdimi tapo naujojo Dievo apreiškimo nešėju pasiskelbęs Mīrzā Ḥusayn ‘Alī Nūrī, pasivadinęs Baha’u’llah (1817–1892). Amžiaus pa-baigoje bendruomenės centras įkurtas dabartinio Izraelio šiaurėje (Haifoje) ir imtasi įgyvendinti ambicijas tapti pasauline religija – 1894 m. įsteigus pirmąją bendruomenę JAV, ilgainiui pasekėjų atsirado daugelyje pasaulio šalių. Tai – monoteistinė religija, teigianti, kad visų apreiškų religijų Dievas yra tas pats, jų apreiškimai žymi žmonijos evoliuciją atitinkančią religijos kaitą – žmonėms pasiekus kitą etapą, jie sulauks naujo apreiškimo. Žmonija turi siekti vienybės, įveikiant nelygybę, grįstą lyčių, rasiniais, nacionaliniais ir kitais socialiniais skirtumais. Kasdieniame gyvenime bahajai turi laikytis socialinės etikos, individualiai ir grupelėmis skaityti steigėjo ir jo įpėdinių raštus bei tobulėti, siekdami amžino gyvenimo Dieve. Šioje religijoje labai mažai dėmesio skiriama ritualams ir ritualiniams objektams – manoma, kad žmogaus brendimui ritualai nebeturi prasmės (Pažėraitė, 2014; Buck, 2021; Smith, 1987).

³⁴ Pranė Dundulienė (1910–1991) – etnologė; Norbertas Vėlius (1938–1996) – mitologas.

³⁵ Tokį psychodelinių patirčių ir baltiškosios mitologijos lydinį galima rasti jau atgavus nepriklausomybę Onetos Lunskaivos slapyvardžiu išleistoje knygoje „Baltosios Pajautos slėnis“ (Lunskaiva, 2001). Tikėtina, kad autorė yra Šiauliuose gyvenusi, vėliau į Vilnių persikėlusi ir praktikose Kernavėje dalyvavusi sekėja. Šiauliečių darinio rariai vėliau (po 1990-ųjų) dalyvaudavo vietos šiuolaikinių pagonių rengiamose šventėse.

Pasakojama, kad Lietuvoje vieno kito bahajo būta dar prieškarui – juos šia religija sudominti galėjo 1927 m. ir 1934 m. šalyje esperantininkų reikalais apsilankiusi bahajė iš JAV (Pažėraitė, 2014). Sovietmečiu Lietuva, kaip ir kitomis Sovietų Sąjungos šalimis, misionieriškais tikslais domėjosi pasaulinė bahajų vadovybė ir Švedijos bahajai planavo padėti įsteigti šios religijos pasekėjų bendruomenes Lietuvoje ir Latvijoje. 1979 m. ataskaitoje Visuotiniams teisingumo rūmams (aukščiausiam pasaulinės bahajų bendruomenės valdymo organui) teigta, kad bahajų būta Centrinės Azijos respublikose ir Baltarusijoje, bendruomenės įsteigtos Latvijoje ir Lietuvoje; Vokietijoje versta literatūra į baltarusių kalbą, Švedijoje ir Suomijoje – į estų, lietuvių ir latvių, Irane ir Švedijoje – į rusų (Hassall, 1993). Interviu duomenys vis dėlto patvirtina tik tai, kad 8-ajame dešimtmetyje, greičiausiai tarpininkaujant Suomijoje gyvenusiems giminačiams, į šią religiją atsivertė viena lietuvė – apie ją žinojo ne vienas informantas, bet lietuviai su ja iš esmės nebendravo („*Retkarčiais, sakau, epizodiškai esam susitikę*“, – teigė informantas Rokas). Taip pat žinoma, kad 1973 m. Lietuvoje lankėsi lietuvių išeivė bahajė iš JAV, kuri palaikė ryšius su lietuviiais bahajais jau Nepriklausomoje Lietuvoje.

Dabartinė Lietuvos bahajų bendruomenė pradėjo formuotis 1989 m. Vilniuje. Tų metų sausį Visuotiniai teisingumo rūmai misionierius pakvietė dirbti šalyse, kuriose ši religija dar nebuvo žinoma (Мартыненко, 2010). Reaguodama į kvietimą, Helen Smith (1943–2019) iš Didžiosios Britanijos nusprendė kaip misionierė (ar, bahajų terminais kalbant, pionierė) vykti į Lietuvą, iš kurios buvo kilę jos motinos tėvai. Jai pavyko gauti darbą mokyti anglų kalbos banko darbuotojus, vėliau taip pat įsidarbino tuometiniame Vilniaus pedagoginiame institute.

Smith anglų kalbos dėstytojos darbą susirado visų pirma tam, kad galėtų pragyventi, bet jis atitiko ir bahajų mokymą, kuriame ši kalba suvokiama kaip priemonė, padedanti siekti žmonijos vienybės. Ir, svarbiausia, tai buvo galimybė apie šią religiją papasakoti studentams. Iš tiesų dalis pirmųjų lietuvių bahajų su Smith susipažino anglų kalbos kursų kontekste, kiti prisijungė paskatinti šeimos narių. Kaip prisimena Saulė, Smith „*turėjo tokį mažytį bendrabučio kambarėlį. Ir ten kas savaitę rengdavo susitikimus tiems besidomintiems. Nu ir mes ten, būdavo, ateidavom keletas žmonių pas ją [...] Būdavo susitikimai apie tuos įvairius klausimus, kalbėdavom, pasakodavo...*“ Susitikimai vykdavo pas Smith, jos universiteto bendrabučio kambaryje, arba namuose pas grupės narius (greičiausiai vėliau ar progomis – nuomojamose salėse). Taip pat rengta Devyniolikos dienų šventė³⁶ – pagrindinis bahajų bendruomenės

³⁶ Bahajų mėnesį sudaro devyniolika dienų, o metus – devyniolika mėnesių (plius keturios papildomos dienos).

sambūris, kurio metu buvo meldžiamasi, aptariami organizaciniai reikalai ir tiesiog bendraujama. Informantas Rokas pabrėžė griežtą Smith požiūrį į dalyvavimą šventėse: „Helen buvo griežta, drausminga. Sakydavo, kad bahajų tikėjime Devyniolikos dienų šventė yra didelė šventė, todėl mūsų bendruomenei, tam mūsų ratui susitikti yra svarbu.“ Galiausiai jau pats Smith atvykimas ir veikla lietuviams leido suprasti, kad bahajams svarbi misionieriška veikla. Anot informantės Gretos, „kiekvieno bahajo, kaip sakant, pareiga yra tas tarnavimas žmonijai ir tikėjimo mokymas. Tau buvo prašoma, kad ir papasakoti ir darbe, ir draugų atsivesti, pasikviesti į susitikimus“. Iš tiesų bent viena lietuvė nuo pat pradžių irgi aktyviai įsitraukė į misionierišką veiklą. Apie ją informantė Roberta pasakojo: „Jinai visus, ką sutiko, [kvietė], visiems jinai sakė, kad yra... ar lifte, ar autobuse, ar troleibuse. Jinai galėjo prakalbinti bet ką.“ Dalis bahajams įprastų veiklų – pavyzdžiui, specifinių susirinkimų, vadinamųjų konferencijų – pačioje pradžioje (iki Lietuvos nepriklausomybės atgavimo) buvo neįmanomos vien dėl lietuvių grupės mažumo.³⁷

Galima pagrįstai manyti, kad 1989–1990 m. vasario mėnesį aplink Smith Vilniuje būrėsi maždaug 10 žmonių grupė. Didžioji dalis jos narių, vedamų įvairių interesų, ilgiau ar trumpiau lankydavosi susitikimuose ir Devyniolikos dienų šventėje, o trys tapo bahajais. Informantų pasakojimuose pabrėžiamas bahajų religijos atvirumas, galimybė bet kokiam žmogui ateiti į šventes ir susitikimus. Vis dėlto jų pirmuosiuose susitikimuose apsilankę, šia religija besidomėję, bet bahajais netapę žmonės minėti retai. Panašiai informantė Saulė skyrė bahajų bendruomenę ir susitikimų lankytojus: „Tai ten nebuvo kaip bahajų bendruomenė. Tai susitikimai buvo daugiau... Susitikimai besidomintiems. Ir ten tų bahajų, be Helen, kartais būdavo koks vienas ar du.“ Pasakodami apie savo tapimą bahajais ir grupės veiklą 1989–1990 m., informantai kruopščiai išvardydavo bahajais tapusius lietuvius, pirmąją bahaję Lietuvoje įvardydami su Suomijos bahajais susijusią, 8-ojo dešimtmečio viduryje atsivertusią moterį, su kuria iš esmės nepalaikė ryšių. Akivaizdu, kad pradžioje tokių žmonių buvo tikrai mažai, bet būtent juos informantai laikė tikrąja bendruomene, kurią skyrė nuo įvairių kitų interesantų.

Smith (2012) prisiminė susidomėjusiems skolindavusi knygeles apie bahajų tikėjimą anglų ir rusų kalbomis, bet informantai minėjo tik anglišką literatūrą,

³⁷ 1990 m., susidarius reikiamam narių skaičiui, buvo įsteigtas nacionalinis bahajų padalinys, vėliau imtos rengti vadinamosios konferencijos, į kurias atvykdavo bahajų iš kitų šalių, arba lietuviai buvo siunčiami į užsienyje vykusias konferencijas – šios veiklos, jų teikiamos bendravimo, keliavimo ar net romantinių partnerių radimo galimybės itin traukė dalį po 1990-ųjų prisijungusių narių. Ilgainiui bendruomenė užsiėmė ir kita bahajams įprasta bendruomenine veikla: organizavo reikšmingiausių bahajų religijos istorijos įvykių minėjimus, įvairioms amžiaus grupėms skirtą socialinę veiklą (Pažėraitė, 2014; Buck, 2021).

paprastai turėdami omenyje, kad prastai anglų kalbą mokantiems žmonėms ji buvo sunkiai įkandama. Kita vertus, literatūra anglų (o ne rusų) kalba buvo ir nuoroda į šios religijos sąsają su Vakarų pasauliu. Užsienietė pionierė darė išpūdį kaip angliškai kalbanti Vakarų pasaulio atstovė, kuri kartu liudijo daugelio pabrėžtą šios religijos tinkamumą šiuolaikiniam žmogui (anot informanto Roko, ji „*labiau atitinka tą šiandieną ir mūsų tikrovę*“). Iš tiesų 1989–1990 m. bahajais tapę informantai savo naująją religiją suvokė atgimimo meto laisvėjimo ir naujovių kontekste. Kaip prisimena informantas Rokas, „*tada jau prasidėjo atgimimas. Kaip sakoma, judėjimas, bruzdėjimas, demonstracijos su vėliavom, viskas... [...] Eidavom į tuos mitingus. Su uošviu irgi, kaip prisimenu, ir prie Katedros, ir Kalnų parke, ir Vingio parke... Buvo toks laikas. Smagu. Tai va, kai prasidėjo tas laisvėjimas, judėjimas, pradėjo į Lietuvą važiuoti įvairūs užsieniečiai – ir bahajų pionieriai, kurie nešė naują žinią, naują tikėjimą.*“ Pirmi Smith išpūdžiai dar sovietinėje Lietuvoje, atrodo, buvo gana slogūs. Kaip ji viename 2004 m. publikuotame interviu prisimena sprendimą atvykti su misija į Lietuvą: „*Kai čia atvykau, Lietuvoje dar nebuvo nė vieno bahajo. Buvo labai sunku mokyti šio tikėjimo, juolab kad tada dar tebebuvo Sovietų Sąjunga*“ (Smith, 2004). Kitame interviu ji teigė: „*Nebuvo sunku rasti žmonių, su kuriais galėčiau kalbėtis. Aš buvau užsienietė, ir dauguma norėjo žinoti, kodėl esu Lietuvoje. Pranešti žinią irgi nebuvo sunku – sunku buvo žinoti, kada kalbėti ir kada užsičiaupti*“ (Smith, 2012). Sunku pasakyti, kiek tai buvo susiję su mažėjančiais, bet dar egzistuojančiais religijos suvaržymais, kiek su bendresnio pobūdžio kultūriniais skirtumais. Informantai labiau pabrėžė laisvėjimo atmosferą, o sovietmečio religijos suvaržymus suvokė iš esmės katalikybės kontekste. Pavyzdžiui, kaip pasakojo Rokas, „*tais tarybiniais laikais tas tikėjimas buvo slopinamas. [...] Nu koks nors paprastas kaimo žmogus galėjo eit į bažnyčią, gal ten nieks jo labai ir netikrindavo. [...] Bet jeigu mokytoja, mokytojos vaikai – tai jau čia žiūrėjo labai – per padidinamąjį stiklą. Net atsimenu ir tokį faktą, kad kai žuvo mano tėtis, tai laidoti bažnyčioj – čia buvo toks vos ne tabu. [...] O kad mus pirmos komunijos leisti, tai veždavo į kitą rajoną, kažkur į kitą miestą, kažkur ten, kur niekas nepažįsta, kad niekas negalės apskusti sutikęs*“.

Išskyrus retas išimtis (pavyzdžiui, informatė Roberta ne tik turėjo praktikuojantį sentikų vyrą, bet ir tapusi bahaje toliau lankėsi katalikų bažnyčioje ir renginiuose, skaitė katalikišką literatūrą ir bendravo su katalikais), ankstyvieji lietuvių bahajai buvo susidūrę tik su katalikybe, praktikuota senelių ar rečiau – giminaičio. Tėvai dažnai buvo nereliginiai arba kultūriniai katalikai, bažnyčioje lankęsi per didžiąsias šventes. Dalis apie 1990-uosius prie bahajų prisijungusių informantų minėjo, kad visuomet turėjo polinkį į „dvasinius dalykus“ ar kad paauglystėje jiems kilę egzistencinių klausimų, į kuriuos bandė atsakyti kalbėdamiesi su artimaisiais ar draugais ir savarankiškai skaitydami Bibliją. Pora savo iniciatyva pasikrikštijo.

Kai kurie pastebėjo atgimimo metais išaugusį visuomenės susidomėjimą religija – šiuo atveju katalikybe. Tai atsispindi informantės Saulės pasakojime: *„Buvo gi čionai tie pertvarkos laikai. Ir man ten gyvenimo prasmės klausimai, aišku, natūraliai kilo, kai [man] buvo 14–15 metų. [...] Bet čia prasidėjo pertvarka ir kaip tik prasidėjo tas laikotarpis, kai visi jau pradėjo grįžti į bažnyčią, ir visa kita, ir tos diskusijos su mano draugais visokiausiais klausimais. Netgi, pavyzdžiui, [Greta], kuri po to tapo bahaje, jinai tuo metu iš pradžių pasikrikštijo. Ir mes su ja ten labai daug diskutuodavome. Nes man atrodo vis tiek kažkaip – ir tas mano supratimas tuo metu [toks buvo] – kažkoks vaikiškas tas krikščionių tikėjimas.“*

Lyginimas su katalikybe informantams padėjo suprasti naująją religiją ir argumentuoti savo pasirinkimą. Pavyzdžiui, informantė Roberta prisiminė, kaip viena pirmųjų narių, Edita, apibūdindavo bahajų religijos privalumus: *„Jai patiko – ir ji vis sakydavo: „Aš negaliu eiti į bažnyčią, [nes] ten tiek daug... reikia žinot, o pas bahajus – ateini, paskaitai maldą per kartą kas 19 susirinkimų ir viskas“, sako, „labai paprasta“.“* Panašiai Editos vyras pasakojo buvęs katalikas, kaime gyvenusios tetos iniciatyva priėmęs pirmąją komuniją: *„Tie dalykai nebuvo svetimi. Taip sakant, mano širdyje Dievas visą laiką buvo gyvas“, bet jo tikėjimas „ir liko tam vaiko sąmonėjimo procese“. Jau po vedybų, studijų laikais, „tų tiesų, tos gyvenimo prasmės ieškojimas ir atvedė mane pas bahajus. Katalikybėj kliuvo, kad tie dalykai kažkaip yra tokie stereotipiniai, kažkas visuotinai priimta, ir nieks nesusimąsto, kodėl, kaip. Tos visos mistinės Šventosios Trejybės tiesos, kiti dalykai kažkaip sunkiai suvokiami tada buvo vaiko sąmonei. O po to jau čia pasako, kad čia naujas pranašas, kad tas tikėjimas yra skirtas šiuolaikiniam žmogui, užimtam žmogui, verslo žmogui, praplečiant tą meilės sąvoką kiekvienam sutiktajam. Jeigu Kristus sakė: „Mylėk savo artimą kaip save patį“, musulmonai praplėtė tą, man atrodo, iki tautos – kad „Mylėk tautą kaip save patį“, – tai bahajai sako, kad mylėk kiekvieną sutiktą kaip save patį“. Įdomu, kad bahajų religijos sąsajos su islamu, Iranu ar Rytai informantams apskritai nerūpėjo: „O kad iš Irano, tai čia kaip... Niekas juk neatsiranda tiesiog tuščioj vietoj“ (informantas Rokas).³⁸*

Bendrame tyrimo kontekste įdomu tai, kad šiai grupei priklausantys informantai bahajai neturėjo jokių ryšių su kitais alternatyvaus religingumo praktikais, nė vienas informantas, priklausęs kitiems dariniams ar nepriklausęs jokiems, taip pat neminėjo šios religijos ir jos praktikų. Bahajai nepasakojo, jog savo religinių paieškų metu būtų skaitę jų religiniam gyvenimui svarbios neoficialiais kanalais

³⁸ Atrodo, kad apie islamą ir jo ryšius su bahajų religija informantai sužinojo jau vėliau, kai lietuvių bendruomenėje buvo labiau išplėtotos mokymo praktikos ir į lietuvių kalbą išversta bahajų literatūros bei visuomenėje atsirado žmonių, turinčių daugiau žinių apie įvairias religijas (kaip pasakojo informantė Greta, *„tie, kurie studijavę religiją ar kažkiek susipažinę, tai kažkaip irgi taip skeptiškai žiūri [į bahajus] – šitai...“*).

gaunamos literatūros³⁹, kuri padėjo kurti ryšius tarp daugumos kitų darinių praktikų. Šios grupės informantų pasakojimuose nerasime ir nuorodų į kitus darinius vienijusius simbolius. Tad bahajų atvejis daugeliu aspektų skiriasi nuo kitų šiame tyrime analizuotų darinių ir iliustruoja alternatyvaus religingumo įvairovę, išaugusią prieš pat Lietuvai atgaunant nepriklausomybę.

³⁹ Tik viena jau vėliau (1991 m.) su bahajais susipažinusi informantė minėjo, kad 1988–1989 m., būdama moksleivė, skaitinėjusi Bibliją ir Bhagavadgytą (informantė Milda), o kitas informantas (Martynas) pasakojo apie narę, kuri domėjosi ir Satja Sai Babos mokymu.

5. KATALIKYBĖ *VERSUS* ALTERNATYVUS RELIGINGUMAS?

Lietuvos kontekste – net ir vėlyvojo sovietmečio Lietuvos kontekste – katalikybė buvo daugumos religija, kuriai oponavo dauguma alternatyvaus religingumo praktikų. Kaip minėta ankstesniuose skyriuose, ne vienas jų, pasakodamas apie savo ieškojimų kelionę, minėjo vienokius ar kitokius susidūrimus su katalikybe ar krikščionybe apskritai – bendraujant su dvasininkais, katalikais šeimos nariais ar kitais tikinčiaisiais, skaitant Šv. Raštą ar kitas krikščioniškas knygas. Kaip ir daugelis bendraminčių Vakarų šalyse, nemažai informantų išsakė vienokią ar kitokią kritiką daugumos religijos atžvilgiu, pavyzdžiui, pastebėdami, kad ji nesuteikė jiems svarbių egzistencinių atsakymų. Bene kritiškiausias santykis su katalikybe išryškėjo dalies pagonių pasakojimuose, bet, kaip buvo galima matyti, toli gražu ne visi buvo jai priešiški. Iš tiesų informantų santykiai su katalikybe buvo gerokai įvairesni.

Čia galima prisiminti, kad krikščionybės simboliai ir veikėjai buvo įtraukti į daugelį alternatyvaus religingumo mokymų ir kai kurie jais sekę žmonės tapatinosi su krikščionybe. Kaip pažymi Stephenas J. Huntas (2003, 5), „akivaizdu, kad kai kurios ribos tarp tradicinės krikščionybės ir įvairių „alternatyvų“ nyksta. Mažų mažiausiai esama žymaus interesų ir aprėpiamų klausimų sutapimo [...], nes kai kurių alternatyvių religijų atsiradimą sukeliančios ar bent jau ją veikiančios socialinės jėgos ir tendencijos veikia ir vyraujančią krikščionybę“. Iš tiesų dalį tokių mokymų ir praktikų galima įvardyti kaip liaudies katalikybės formas (plg. Ališauskienė, 2012; Hall, 2013). Kalbant apie vėlyvojo sovietmečio lietuvių alternatyvaus religingumo praktikus, svarbu tai, kad ne vienas jų, nesitapatindamas su katalikybe, bendravo su katalikišką tapatybę turėjusiais žmonėmis, diskutavo su jais religiniais klausimais; dalis atsivertė į šią religiją ar net tapo katalikų dvasininkais. Be to, su katalikybe besitapatinę žmonės į savo pasaulėžiūrą ir praktikas įtraukdavo alternatyvaus religingumo idėjų ir praktikų bei dalyvaudavo dariniuose, kuriuose sąveikavo su kitomis religinėmis tradicijomis besitapatinę ar su jokiomis tradicijomis nesitapatinę žmonės.

Tai puikiai iliustruoja daugelio darinių praktikose dalyvavusio ir su teosofais besitapatinusio informanto Jono istorija. Jis augo su katalikų pagrindyje veikusia motina, kuri kiekvieną sekmadienį vedė jį į bažnyčią. Nors nepasidavė motinos įkalbinėjimams patarnauti mišiose, bendravo ne tik su jos pagrindžio draugais, bet ir su vienu Vilniuje dirbusiu ir jo tėvą pažinojusių kunigu bei svarstė apie stojimą į Kunigų seminariją. Šio ketinimo atsisakė įvertinęs celibato reikalavimą ir sužinojęs, kad reikia atnešti KGB pažymą, jog jam leidžiama studijuoti. Tiesa, ne mažesnę vaidmenį apsisprendžiant atliko ir susidomėjimas įvairiomis Rytų idėjomis. Panašiai su budizmu ilgą laiką besitapatinusios Jurgos Ivanauskaitės pažintis su krikščionyste prasidėjo vaikystėje susidūrus su krikščioniškais vaizdiniais meno kūriniuose, varstant meno albumus, motinos turėtą 1898 m. išleistą lenkišką Šv. Raštą ir paauglystėje klausantis motinos namo parneštų plokštelių su 1970 m. įrašytos Andrew L. Webberio ir Timo Rice'o sukurtos roko operos „Jesus Christ Superstar“ muzikos įrašu: „Gaubė paslapties, draudžiamo vaisiaus ar net tam tikro disidentiškumo aura, todėl muzika, arijos ir jų tekstai darė dar didesnę įspūdį.“ Paauglystėje ji perskaitė ir senelio iš specfondų parneštą Šv. Raštą. Krikščionybė jai vėrėsi ir skaitant Fiodoro Dostojevskio romanus bei žiūrint 1966 m. sukurtą Andrejaus Tarkovskio filmą „Andrejus Rubliovas“ (Mikelaitis, 2002, 121) apie XIV a. pabaigos – XV a. pirmosios pusės rusų religinės dailės kūrėją vienuolį. Tai rodytų vėlyvučiu sovietmečiu legitimizuotos religinių vaizdinių kaip paveldo sklaidos (Smolkin, 2018; Mačianskaitė, 2019) religinį poveikį.

Vis dėlto šio tyrimo kontekste svarbiausia yra sąlytis su krikščionyste ne vaikystėje ar ankstyvoje paauglystėje tėvų namuose, bet alternatyvaus religingumo praktikų dvasinių ieškojimų metu. Nemaža dalis nei anksčiau, nei dabar su katalikybe nesitapatinančių informantų religinėmis temomis diskutavo su katalikais. Studijudamas Žemės ūkio akademijoje informantas Jonas savo ratelyje bendravo ne tik su Rytų ir kitomis alternatyvaus religingumo idėjomis besidomėjusiais bendramoksliais, bet ir su kurso draugais, tapusiais vienais pirmųjų charizmatinio sąjūdžio⁴⁰ aktyvistais, katalikų kunigu ir protestantų pastoriais. Anot informanto Jono, tas ratelis nebuvo vieningas: *„Vieni apie tai, kiti apie tai [kalbėjo], o aš buvau labiausiai rytietiškas savo interesais. Ir dėl to tas diskusijas ir provokuodavau. Jie man, krikščioniškai orientuoti, kišdavo Naująjį Testamentą ir Bibliją, aš jiems kišdavau Bhagavadgytą ir visa kita, Suzuki – ką aš ten turėjau tuo metu. Alaną Wattsą, pavyzdžiui, tą patį Castanedą.“*

⁴⁰ Charizmatinis sąjūdis – XX a. prasidėjęs krikščioniškas judėjimas, kuriame pabrėžiamas Šv. Dvasios veikimas ir dovanos. Išplito įvairiose krikščioniškose denominacijose, įskaitant Katalikų bažnyčią.

Kai kurie informantai dalyvavo katalikiškose praktikose, į kurias įsitraukė ne dėl iš šeimos paveldėtos katalikybės, bet vedami religinių ieškojimų. Dėmesys patirčiai alternatyvaus religingumo praktikus traukė į katalikišką charizmatinį judėjimą, bene anksčiausiai Lietuvoje pradėjusį formuotis Kaune 1986 m. kaip grupė, vėliau pasivadynusi „Gyvaisiais akmenimis“ (Glodenis ir Šmerauskaitė, 1999; Subačius, 2015). Kai kurie šiame judėjime prisirišę katalikišką tapatybę ir metė kitokio alternatyvaus religingumo paieškas, kitiems charizmatikų susirinkimai papildydavo kitas praktikas, kaip prisiminė informantas Jonas: *„Buvau irgi paraleliai įsitraukęs į charizmatinio sąjūdžio susirinkimus, maldos, dedamos rankos ant galvos, Šv. Dvasios veikimas. Man buvo tiesiog įdomus tas patyriminis [aspektas]. Nes aiškiai matai, kad tame dalyvauja ir patyrimas – nesvarbu, kokio lygio to patyrimo refleksija, bet patyrimas yra.“*

Katalikų kaip Lietuvos daugumos religijos atstovų ir alternatyvaus religingumo praktikų santykius veikė ne tik besiformuojantys judėjimai, siūlantys alternatyvas pačioje katalikybėje, bet ir bendra Sovietų Sąjungos religinė politika ar jos lietuviškas variantas. Keli informantai turėjo glaudų santykį su katalikų pagrindžiu – katalikų veiklomis, kurios peržengė sovietų ideologų leistas religijos ribas ir prisidėjo prie specifinės dalyvių tapatybės, kuriai svarbios buvo ribos, brėžiamos tarp šių veiklų dalyvių ir sovietinio režimo, „nureligėjusios“ visuomenės ir „tradicinės“ katalikybės. Ne mažiau reikšminga ir sąveika, kurią įgalino naudojimasis tais pačiais neoficialiais literatūros platinimo kanalais – jais sklido ir katalikiška, ir alternatyviam religingumui svarbi literatūra. Iš tiesų prie katalikiškos pagrindinės spaudos platinimo prisidėjo įvairias religines tradicijas praktikuojantys ir nereliginiai žmonės⁴¹. Dėl Jono motinos dalyvavimo katalikų pagrindžio veiklose vaikystėje jo namuose lankydavosi kiti šio pagrindžio aktyvistai, pavyzdžiui, Nijolė Sadūnaitė, buvo saugomi krikščioniškos savilaidos leidiniai ir jis pats dalyvaudavo juos platinant: *„Tos knygos buvo ne tik laikomos, bet man dar motina duodavo pundelį į rankas ir sakydavo – važiuok ten kur nors truliku į Antakalnį, išlipk tokioj stotelėj, prie tavęs prieis, tu ten atiduok tai moteriškai.“*

Informantai minėjo kelis juos žavėjusius ar įtaką padariusius katalikų dvasi-ninkus. Pavyzdžiui, jau domėdamasi Rytų religinėmis tradicijomis Sąjūdžio metais Ivanauskaitė bendravo su Tėvu Stanislovu ir monsinjoru Kazimieru Vasiliausku – vėliau ji teigė, kad „bendravimą su šiais dviem žmonėmis laikau vienu reikšmingiausių patirčių savo gyvenime“ (Ivanauskaitė iš Mikelaitis, 2002, 122). Tėvas Stanislovas

⁴¹ Pavyzdžiui, prisimindamas dalyvavimą šioje veikloje, Rimantas Matulis pasakojo, kad tuo metu buvęs nereligin-gas ir tai darė todėl, kad buvęs „už teisybę. Jeigu persekioja žmogų, kurį nors išmetė iš darbo, pavyzdžiui, už tai, kad eina į bažnyčią, tai čia chuliganizmas elementariausias“ (interviu su Rimantu Matuliu, 2013, NSLV).

buvo turbūt garsiausias ir didžiausią įtaką alternatyvaus religingumo praktikams padaręs katalikų dvasininkas.

Tėvas Stanislovas

Per interviu ir ypač publikuotuose atsiminimuose alternatyvaus religingumo praktikai ne sykį užsiminė apie bendravimą su Tėvu Stanislovu – Algirdu Mykolu Dobrovolskiu (1918–2005). Šis kapucinų vienuolyne puikų teologinį ir filosofinį išsilavinimą įgijęs, du kartus (1948–1956 ir 1957 m.) tremtyje buvęs kunigas sovietmečiu dirbo įvairiose kaimiškose parapijose, skaitė ir kaupė literatūrą, puoselėjo parapijos aplinką ir liaudies meną ir pamažu sulaukė vis daugiau lankytojų iš visos Lietuvos. Įvairūs lietuvių ir kitų Sovietų Sąjungos respublikų intelektualai pas Tėvą Stanislovą pradėjo lankytis dar 1962–1966 m., jam dirbant Butkiškės parapijoje (Raseinių r.). Jį išgarsinusios veiklos suklestėjo, lankytojų srautas išaugo, kai jis 1966–1990 m. dirbo Paberžėje (Kėdainių r.), ypač po su šia vietoje susijusio 1863 m. sukilimo metinių minėjimo 1973 m. Apie 1980 m. lankytojai ėmė tiesiog plūsti. Kai kurie į Paberžę vykdavo po vieną, kiti – su draugais ar kolegomis, kartais ten praleisdavo porą dienų ar daugiau (Tėvas Stanislovas svečiams buvo įrengęs nakvynės vietą su dešimt lovų). Ne vienas praktikas yra apsilankęs kartą, kai kurie vienu ar kitu metu svečiavosi nuolat ir užmezgė stipresnį ryšį su šiuo dvasininku. Anot vydūnininko Juozo Šidiškio, pradžioje jis galėjęs bendravimui skirti daug laiko, o vėliau, Atgimimo metais, „bendravimo pobūdis pasikeitė dėl didelio žmonių antplūdžio“ (Šidiškis iš Šereikienė, 2016, 123). Lankytojų būrys buvo labai margas, įskaitant savo religinio kelio ieškančius žmones, kuriems bendravimas su šiuo kunigu padėjo atrasti, pavyzdžiui, budizmą, ir su konkrečiais alternatyvaus religingumo dariniais besitapatinusius praktikus, pavyzdžiui, krišnaitus ar ikirikščioniška lietuvių religija besižavinčius etnokultūrinio lauko dalyvius (Juozaitis, 1995, 179).

Lankytojus pas Tėvą Stanislovą traukė keli dalykai: bendravimas, jo pamokslai ir biblioteka. Budistas Algirdas Kugevičius (iš Kajėnas, 2017) pasakojo, kaip „Paberžės bažnytėlėje su keliais draugais“ meditavęs „jo pamokslus“. Pamokslų reikšmę liudija ir tai, kad 1987 m. anonimiškai savilaida buvo išleista knygelė „Mums kalba tėvas Stanislovas. Kaunas–Paberžė. 1985–1987“ su 23 pamokslais (Juozaitis, 1995).

Krišnaitas Saulius Kruopis prisiminė 1985 m. išgirstą Tėvo Stanislovo pasakymą: „Knygos bibliotekoje visada turi būti tvarkingai sudėtos į lentynas, nes jei taip nėra, visa tai tik šiukšlynas.“ „Aiškiai suvokiau, kad šis teiginys buvo skirtas tiems, kurie vakar iki vėlumos skaitė knygas, vartė metinius „Lietuvos mokyklą“, „Naujoji Romuva“ ir „Židiny“ foliantus. Aišku, mes užmigome vėlai naktį, o pasirinkti foliantai liko gulėti prie lovų, stalų ar dar nežinia kur“ (Kruopis iš Šereikienė,

2016, 176). Šis dvasininkas buvo sukaupęs nemažą, jo platų išsilavinimą atspindinčią biblioteką, kurioje būta ir tarpukario spaudos bei literatūros, ir užsienyje išleistų knygų įvairiomis kalbomis – įskaitant tekstus apie įvairias jį patį dominusias religines tradicijas. Jau vėliau Jurgai Ivanauskaitei duotame interviu jis teigė, kad „kai kuriais kitų religijų metodais mes galime sėkmingai pasinaudoti, pavyzdžiui, budizmas mums nurodo labai aiškius būdus, kaip pasiekti vidinę sielos ramybę ir pusiausvyrą“ (Ivanauskaitė, 2006, 297). Kai kuriais atvejais Tėvo Stanislovo bibliotekos knygos ir bendravimas su juo tokius lankytojus nuvedė prie krikščioniškos tapatybės priėmimo (tiesa, tyrimo informantų atveju paprastai tai įvykdavo už chronologinių tyrimo ribų – jau nepriklausomoje Lietuvoje). Kitais atvejais praktikai rasdavo kitą juos patraukusią religinę tradiciją – kaip minėta, ne vienas budistas pasakojo iš šio dvasininko gavęs knygų apie budizmą. Panašiai vydūnininkas Juozas Šidiškis joje atrado poetišką 1885 m. Edwino Arnoldo atliktą Bhagavadgytos vertimą į anglų kalbą. Tai „mums buvo vienas vertingiausių atradimų. Atliktomis jo kopijomis naudojames ir dabar“ (Šidiškis iš Šereikienė, 2016, 123).

Daug alternatyvaus religingumo praktikų ir katalikų pabrėžia Tėvo Stanislovo toleranciją įvairiems religiniams mokymams ir jų sekėjams, kurie taip pat lankėsi Paberžėje. Pavyzdžiui, Artūras Jonas prisiminė, kad „Paberžėje rinkosi [...] krišnaitai, jogai, žydai, agnostikai. Ir nesu girdėjęs nė vieno kritikos žodžio kitaip tikinčiųjų atžvilgiu“ (iš Šereikienė, 2016, 106). Anot Šidiškio (iš Šereikienė, 2016, 122–123), „labiausiai imponavo nuoširdi tolerancija kitokių nei jo pažiūrų ir nuomonių įvairovei“; Kugevičius (cituojuama iš Kajėnas, 2017) Tėvą Stanislovą irgi apibūdino kaip „visiems dvasiniams mokymams“ tolerantišką vienuolį.

Kita vertus, nereikia manyti, kad Tėvas Stanislovas įvairias nekatalikiškas religines tradicijas vertino vienodai, teigiamai. Pavyzdžiui, 9-ojo dešimtmečio pabaigoje sakytame pamoksle jis Rytų religines tradicijas apibūdino kaip dideles vertybes, bet smerkė jomis grindžiamas alternatyvaus religingumo praktikas. Pirmiausia, anot šio dvasininko, dauguma žmonių susipažįsta tik su šių tradicijų ir jų tekstų fragmentais. Antra, šiuose fragmentuose pateikiamas mokymas ir siūlomos praktikos kenkia pasekėjų psichikai. Anot Tėvo Stanislovo, sveikai psichikai būtinas ekstravertiškumas, suprantamas kaip atsigręžimas į pasaulį („Kuomet sakom „tu“, kuomet į gyvenimą žiūrime kaip į užduotį, kai mylime, turime aistras, kai turime uždavinį“). Tuo tarpu Rytų tradicijos skatina intravertiškumą, atsiribojimą nuo pasaulio, politikos, meno, todėl daug tokių praktikų galima rasti psichiatrinėse ligoninėse: „Jūs neįsivaizduojat, kaip suyra žmogaus psichika. [...] Prieš rekolekcijas sutinku /žmogų/, matau: jau visiškai suiręs... Tai baisu... Sakau: kas buvo? Krišna. Budizmas... [...] Bet kaip teologas turiu pasakyti:

„Neturėkit kitų dievų...“ Kitų dievų – ten demoniškos jėgos pradeda veikti“ (iš Juozaitis, 1995, 199–200).

Panašiai šie kritikos motyvai, įtampa tarp domėjimosi kitomis religinėmis tradicijomis, tolerancijos jų interpretacijas praktikuojantiems lietuviams ir krikščionybės tiesos teigimo, taip pat alternatyvaus religingumo praktikų suvokimo, kokia buvusi Tėvo Stanislovo laikysena jų atžvilgiu, atsispindi vėlesniuose krišnaito Sauliaus Kruopio prisiminimuose: „Žinau, kad Tave domina indų išmintis, Vedų filosofija, tu jau daug metų gilini esi, praktikuoji [...]. Taip, pasaulinis palikimas yra milžiniškas, mane irgi domina rytiečių išmintis, esu skaitęs ir Rigvedą [...], atskiras „Mahabharatos“ dalis, Vydūno išverstą „Bhagavad Gita“ ir kitus kūrinius, bet suprask, Sauliau... Jūs, šių dienų jaunuoliai, nesate gavę jokio religinio pažinimo, todėl jums labai patrauklu tai, ką patys sau atrandate. Suprask, Indijos dvasinis palikimas tikrai labai didelis, o jūs gaudote kažkokius fragmentiškus liudijimus. Nors daug metų domiesi, visa tai yra FRAGMENTIŠKA. Aš jau septyniasdešimt metų kunigauju⁴² ir kasdien skaitau Bibliją. Ir kasdien randu ką nors nauja – kasdien. Nustembu, kokia mintis – juk visa tai – Dievo žodis. Nuolat randu, nuolat... kaip nauja, nežinoma, negirdėta, ir jau septyniasdešimt metų. O Jūs, skaitydami ir praktikuodami indiškąsias vertybes, graibote tik palikimo fragmentus“, – ramiai ir su didžiule pagarba dėstė Tėvas Stanislovas“ (Kruopis iš Šereikienė 2016, 179).

Tad atrodo, kad šiuo atveju alternatyvaus religingumo praktikų ir šio katalikų dvasininko (ir kitų jo svečių katalikų?) sąveiką įgalino jo išsilavinimas, bendras domėjimasis įvairiomis religinėmis tradicijomis bei dėmesys jose plėtojamai mistikai, praktikams atsirenkant jiems prasmingas išvalgas ir idėjas.

Krikščionybės įvairovė: Algirdas Patackas ir Aleksandras Žarskus

Keli informantai minėjo dar du aiškiai katalikišką tapatybę turėjusius, bet kitokioje aplinkoje veikusius katalikus – ikikrikščioniškos lietuvių religijos ir krikščionybės sintezę kūrusius Algirdą Patacką (1943–2015) ir Aleksandrą Žarskų. Šis katalikiško pagrindžio terpėje veikęs duetas puoselėjo kiek skirtingas katalikybės versijas ir nevienodus ryšius su įvairiomis katalikų grupėmis bei vėlyvojo sovietmečio institucinėmis terpėmis. Nepaisant to, abu domėjosi įvairiomis kitomis religinėmis tradicijomis, ypač baltų ikikrikščioniška religija ir išplėtojo nacionalistinę

⁴² Čia akivaizdžiai įsivėlusi klaida – Tėvas Stanislovas negalėjo kunigauti 70 metų, nes kunigu tapo 1944 m., o mirė 2005 m.

baltiškos kultūros, ikikrikščioniškos religijos, Rytų religijų ir krikščionybės elementus siejusį mokymą.

Patackas, katalikas, kurį, tiesa, „irgi galima priskirti prie alternatyvos tiek oficialiai katalikiškai tradicinei pozicijai, tiek akademiniai kultūrai“ (Kiauka, 2016a, 112), dalyvavo etnokultūrinio lauko ir katalikų pagrindžio veiklose, leido pagrindinius leidinius „Lietuvos ateitis“, „Pastogė“ ir „Ethos“ – už pastarąją veiklą buvo kalintas. Nagrinėjamu laikotarpiu turėjęs aiškią katalikišką tapatybę ir susijęs su įvairiomis katalikų grupėmis ir veikėjais, Patackas ne mažiau domėjosi ir ikikrikščioniška lietuvių religija. Priešingai nei pagonyš, tvirtinantys, kad iš esmės už viso etnokultūrinio lauko slėpėjo ikikrikščioniškos religijos puoselėjimas, ar etnokultūrinio lauko dalyviai, teigiantys, jog šio lauko veiklose sovietmečiu nematę „jokios pagonybės“ ar nepastebėję konfliktų religiniu pagrindu, Patackas minėjo tokį konfliktą buvus (Subačius, 1994). Nepaisant to, anot Gintaro Songailos (2015, 47), Patacko „Ethos“ darė „didelę įtaką ir Ramuvos judėjime vyraujančiam „pagoniškajam“ sparnui, t. y. tiems jo dalyviams, kurie šventumą rado baltiškoje dvasinėje kultūroje“. Jis dalyvavo ir skaitė paskaitas nuo 1985 m. ar nuo dar anksčiau Rumšiškių muziejuje veikusioje, jo direktoriaus pavaduotojo Vytauto Umbraso globotoje grupėje, kur įvairių religinių tapatybių nariai diskutavo religinėmis, kultūrinėmis ir etnokultūrinėmis temomis (informantas Mindaugas, interviu su Ryčiu Ambrazevičiumi, 2010, NSLV; Songaila, 2015).

Žarskaus biografija iliustruoja atvejus, kai iš katalikiškos aplinkos kilę „tradicinio“ religingumo atstumti lietuviai vėlyvuoją sovietmečiu katalikybę atrado sąveikaudami su alternatyviu religingumu, taip pat šio religingumo praktikų ir katalikų sąveiką bei sinkretinės katalikybės formas. Praktikuojančių katalikų šeimoje užaugęs ir vaikystėje mišiose patarnavęs Žarskus jaunystėje, ypač studijų metais, nutolo nuo katalikybės; jo visiškai nebetraukė „tradicinė“, „kasdienė“ katalikybė.

Po studijų pajutęs savišvietos poreikį, iš kelių pažįstamų gavo, skaitė ir prikaupė daug neoficialiais kanalais plitusios literatūros. Iš pradžių tai buvo daugiausia literatūra apie Rytų religines tradicijas, kurią Žarskui parūpino jo Žemės ūkio akademijos bendradarbis ir bendradarbės vyras, pažinojęs ne vieną budizmu besidomėjusį ir praktikavusį žmogų: *„Perėjau prie savilaidos knygų – filosofinių, religinių, tokių, kokių buvo galima gauti sovietmečiu neoficialiai, ne viešai. O, pasirodo, jų buvo ir gana daug buvo. Tai pirmiausia susidūriau su rytietiška filosofija, Rytų religijom, ta vadinama joga, budizmu. Čia buvo draugai, kurie platino tas knygas, daugino ir panašiai, vat teko su tokiais susidurti... O paskui nuo vieno prie kito, nuo trečio prie ketvirto – atsirado lyg tai kažkas panašaus į tinklą, ir tos literatūros, tokios neoficialios, draudžiamos, buvo gana pakankamai. [...] Visas kalnas ten buvo. Tai vat taip, pamažu aš į tą sritį ir įsigilinau.“* Savo

veiklą Žarskus apibūdina kaip vieną iš kelių jogos rūšių – pažinimo jogą: „*Tos keturių jogos yra kiekvienam asmeniškai skirtingos. Tai aš pasirinkau būtent tą žnanį jogą – tai man tiko. Tai yra pažinimo joga.*“ Jis bandė užsiimti kitomis su Rytų religinėmis tradicijomis siejamomis praktikomis, bet jos jam „nelipo“. Meditacija pasirodė besanti bėgimas iš pasaulio, o žmonės turi gyventi „*šitame erdvės ir laiko pasaulyje*“, nebandydami iš jo pabėgti.

9-ajame dešimtmetyje per žmonos drauges Žarskus susidūrė su Eucharistijos bičiulių sąjūdžiu⁴³. Jo narių susitikimuose išklausė keliolika paskaitų apie Šv. Raštą, susipažino su katalikų pagrindžio veikėjais, vienuolėmis, dalyvavusiomis katalikų pagrindžio leidyboje – pavyzdžiui, vienuole vertėja, pagrindžio leidinio „Rūpintojėlis“ redaktore Ona Galdikaite (1898–1990). Iš jos gavo krikščionių mistikų tekstų, kurie jį gražino prie krikščionybės ir kuriuos jis lygino su tuo, ką žinojo apie Rytų religines tradicijas. Kaip prisimena Žarskus, jo skaitytas Romainas Rollandas „*aprašė Ramakrishnos, Vivekanandos gyvenimą ir nuolat lygiagrečiai lygina Rytų mistikus su Vakarų mistikais. Mačiau, kad tuose Vakaruose ne ką mažiau to misticizmo, tų mistikų, tik mes apie juos beveik nieko nežinome. Ir va tada aš įlindau į tą krikščionišką mistiką – ten Meisteris [Meistras Eckhartas], Kierkegardas, Teresė Avilietė, Kryžiaus Jonas*“⁴⁴. Tada, kai tokiais dalykais pasidomėjau, man ta krikščionybė pasirodė visai kitokioj šviesoj. Tu jau eini ten, darai, atlieki tas apeigas, bet tavo mintys jau kažkur kitur – tu suvoki tuos pačius dalykus skirtingai ir tai tave visiškai patenkina. Tas priešiškus išnyko, atsirado gelmė. Paprastiems žmonėms – visiems žmonėms – to galbūt ir nepapasakosi, ir nepaskelbsi, nes toli gražu ne taip jau paprasta tuos dalykus suvokti. Čia jau reikia tokių, kaip sakyti, gilesnių... gilesnio įsigilinimo, studijų ar dar kažko“.

Savarankiškai pramokęs vokiečių kalbos, Žarskus vertė tekstus iš vokiečių į lietuvių kalbą ir bendradarbiavo leidžiant katalikų pagrindžio spaudą. Gilindamasis į Onos Galdikaitės atliktą Šv. Teresės Avilietės „Sielos pilies“ vertimą, jis pastebėjo, kad ji „*nesuprato pačios esmės. Šiaip, jeigu imti tą vieną sakinį atskirai, tai teisinga tuo paviršutinišku požiūriu, tai Galdikaitės vertimas teisingas. Bet kai imi visumą, tai ne. Ir vat joga man padėjo suprasti būtent šitą... Teresė Avilietė – ten principai visi tie patys, ten mistikos principai... Religijos pavadinimas nesvarbu, ritualai nesvarbu, pavadinimai nesvarbu – esmė išlieka ta pati. Kai pradedi skirti formą nuo esmės, tai tau daug lengviau susivokti, kas*

⁴³ Eucharistijos bičiulių sąjūdis – 1969 m. užgimęs ir netrukus po visą Lietuvą paplitęs katalikų judėjimas, kurio nariai grupelėmis studijavo krikščionybės mokymą, Lietuvos istoriją, diskutavo tikėjimo ir kultūros klausimais, kartais rengė viešas akcijas (Streikus, 2006).

⁴⁴ Meistras Eckhartas (apie 1260–1327) – vokiečių katalikų mistikas. Šv. Teresė Avilietė (1515–1582) ir Šv. Kryžiaus Jonas (1542–1591) – ispanų katalikų mistikai. Sørenas Kierkegardas (1813–1855) – danų protestantų filosofas ir teologas.

yra kas. Tai buvo labai svarbu...“⁴⁵ Suprasti tą „esmę“, Žarskaus manymu, jam padėjo susipažinimas su įvairiomis religinėmis tradicijomis.

Eucharistijos bičiulių aplinkoje apie 1980–1981 m. Žarskus sutiko ir Patacką, kuris taip pat skatino ieškoti „esmės“ ir sudomino tautosaka. Pastarasis „tyrinėjo, domėjosi senovine mūsų religija, tai, kas buvo iki krikščionybės, iki mindauginių laikų“, o „mane stumtelėjo būtent į šią tautosakinę sritį. Mūsų tėstiniai papročiai, apeigos, vestuvės, ten laidotuvės, krikštynos ir panašiai. Tai – mūsų senoji tautinė kultūra“. Be to, Patackas pakvietė Žarskų kartu skaityti paskaitas Eucharistijos bičiulių judėjimo grupelėse. Taip šis duetas ėmė skaityti paskaitas apie tautosaką, tautinę kultūrą, įvairias religines temas Kaune, Panevėžyje, Marijampolėje ir kitose Lietuvos vietose, butuose, bažnyčiose ir zakristijose. Per susitikimus buvo platinami ir jų parašyti savilaidos tekstai⁴⁶. Tarp Žarskaus ir Patacko nekilę konfliktų dėl krikščionybės interpretacijos⁴⁷, bet pastarasis laikėsi tradiciškesnio požiūrio į krikščionybę ir gelmės ieškojo gilindamasis į baltų ikikrikščionišką religiją. „Gilesnės esmės“ ieškojimas krikščionybėje neretai paskatindavo Žarskų pasisakyti prieš kai kuriuos katalikybės mokyimo elementus. Kai kuriems katalikų dvasininkams tai nepatiko ir, anot Žarskaus, jie siuntė į jo paskaitas „šnipus“, kad šie sektų, ar jis nekalba apie krikščionybę, jų požiūriu, klaidingai – dėl jo dėstomų idėjų (tuomet) kunigas Sigitas Tamkevičius bent kartą buvo uždraudęs kelioms vienuolėms lankyti jo paskaitas.

Paskaitų klausytojų grupelės buvo gana uždaros. Viena vertus, daugiausia jas sudarė nuolatiniai lankytojai, kita vertus, galiojo nerašyta taisyklė neklausinėti apie vienas kitą, kad areštavus negalėtų vienas kito išduoti. Juos Žarskus suvokė kaip bendruomenes: „Buvo tam tikros [bendruomenės], ten ir vaišių būdavo. Ten žmonės vienas kitą pažinojo, kad jiems ten aiškintis, susipažinti praktiškai nebuvo reikalo. Tik vienas kitas ateidavo iš šalies toks, vat sakysim, kokios... o šiaip tai vienas nuo kito tikrai pažįstami, giminės, ten įvairiais ryšiais. O ten bendruomenė būdavo, tie susitikimai vykdavo įvairiuose butuose, kai kur būdavo pastovios vietos. Jau žmonės, kurie jau praktiškai tuo gyvendavo, nuolat priimdavo [pas save] susirinkimus. Tai, sakysim, tas ratas, tai aš nežinau, kokio dydžio jisai buvo, sunku pasakyti, kiek tam buvo prijauniančių, nes ten niekas neregistravo, ten buvo tokia nuostata, kad jokių, kaip sakant, sąrašų.“

⁴⁵ Jau nepriklausomoje Lietuvoje, 2008 m., buvo išleistas Galdikaitės ir Žarskaus „Sielos pilies“ vertimas.

⁴⁶ Pavyzdžiui, 1983 m. savilaida Kaune išleista „Saulė ir kryžius: baltų religija, jos esminis ženklas ir sąsajos su kultūra“ (Razauskas, 2006).

⁴⁷ Iš tiesų jau po 1990 m. Patacko iniciatyva įvedu su Žarskumi skaitė paskaitas apie tautinę kultūrą ir senuosius papročius Kunigų seminarijoje. Kaip prisimena Žarskus, „paskui mus labai greitai išvarė, kaip čia dabar seminarijoj dar kažkas kitas [nei kunigai] gali mokyti“.

Vis dėlto į šias paskaitas patekdavo ir šiek tiek su katalikišku pagrindžiu nesusijusių, su katalikybe nesitapatinusių žmonių. Pavyzdžiui, 1985–1986 m. paskaitose Kaune lankėsi daugelio darinių praktikose dalyvavęs ir su teosofais besitapatinęs informantas Jonas bei konkrečiai budizmu domėjęsis jo draugas. Kaip prisimena Jonas, pasiklausius šių paskaitų ir diskusijų, jam „atsirado toks suvokimas, kad reikalingos kalbų studijos. Nes Žarskus su Patacku mane tuo ir žavėjo, kad ten buvo ir lotyniškos nuorodos, ir apeliavimas į tam tikrą etimologiją, į įvairių žodžių, sąvokų [etimologiją], gyvybės medžio, kosminio kiaušinio ir t. t. [simboliką]. Man čia gerai rezonavo su teosofija. Su Blavatskajos idėjom – tas universalus archetipinis simbolizmas ir panašūs dalykai. Ir mane tas vėlgi nukreipė studijuoti teosofinius tekstus“. Tokie „pašaliniai“ klausytojai gerai nepažinojo daugumos kitų dalyvių: „Tuos kitus žmones iš matymo pažinojom, bet tokių kažkokių ryšių nesusiformavo. Galbūt ten ir vieni kitų truputėlį saugojomės, ypač kai nepažįstami žmonės.“ Šie susitikimai baigėsi, kai 1986 m. buvo areštuotas Patackas. (Idomu tai, kad areštas siejosi su krišnaitų grupe – ji, sekama KGB, rinkosi tame pačiame bute, kuriame vyko ir Patacko ir Žarskaus grupės susitikimai).

9-ojo dešimtmečio pabaigoje Patacko ir Žarskaus idėjos pasiekė platesnę auditoriją. Apie 1985–1987 m. pastarasis buvo pakviestas skaityti paskaitų „Žinijoje“. Visuomenė kviesta į pagrindinių paskaitų tradiciją pratęsusias viešas paskaitas Patacko iniciatyva 1988 m. įsteigtoje sekmadieninėje Sąjūdžio mokykloje (1995 m. pervadintoje Kauno tautinės kultūros centru)⁴⁸, studentai ir moksleiviai – į paskaitas Stepo Žuko dailės technikumė, kitose aukštesniosiose ir įvairiose vidurinėse mokyklose. Paskaitų medžiaga drąsiau publikuota (pavyzdžiui, Patackas, 1988, 1989; Žarskus, 1989, 1990; Patackas ir Žarskus 1990a, 1990b). Į šias viešas paskaitas susirinkdavo gerokai įvairesnių klausytojų, kai kuriuos žavėjo visos ar dauguma jose pristatomų idėjų – išskyrus jose įpintą krikščionybę. Kai kurie pagonys, su Patacko ir Žarskaus idėjomis susipažinę paskaitose „Žinijoje“ ir skaitydami jų knygas, tiesiog atmetė krikščioniškus elementus ir mėgavosi idėjomis bei paskaitų suburta bendruomene. Daliai alternatyvaus religingumo praktikų krikščioniški šių katalikų mokymo elementai ir jų krikščioniška tapatybė apskritai neįstrigo ir jie šiuos paskaitininkus tapatino su pagonimis.

Tad kurdami savo religingumą, alternatyviojo religingumo praktikai sąveikavo su katalikais: įvairios katalikybės tradicijos susipynė su alternatyvaus

⁴⁸ Šioje mokykloje „niekada nebuvo priešpriešos tarp „krikščionių ir pagonių“, tarp pagrindinės „KB „Kronikos“ leidėjų, platintojų, krikščioniškųjų rezistentų ir ramuviečių, vydūniečių, dievturių, čia rado vietą latvių draugija, „Vilnija“ ir kitos. Sekmadieninėje mokykloje visuomet būdavo stengiamasi atrasti ir džiaugtis tuo, kas mus visus jungia, o ne kas skiria“ – prisiminė viena šios mokyklos bendradarbių Rasa Ambraziejienė (2008, 60).

religingumo lauko idėjomis ir puikiai derėjo su šių praktikų poreikiais. Tokioms sąveikoms su katalikybe svarbus buvo jos kaip Lietuvos daugumos religijos statusas, įvairaus masto jos varžymai vėlyvuoju sovietmečiu ir pačios katalikybės įvairovė. Žvilgsnis į nevienalytės vėlyvojo sovietmečio katalikybės sąveiką su alternatyvaus religingumo lauku padeda suprasti juos abu, parodo religinių tradicijų apibrėžimų ribotumą ir komplikuoja redukcines daugumos religijos ir alternatyvaus religingumo perskyras. Galiausiai akivaizdu, kad katalikus ir alternatyvaus religingumo praktikus siejo įvairialypiai ryšiai, grindžiami bendrais, nors ir skirtingas reikšmes jiems turėjusiais simboliais.

6. ALTERNATYVAUS RELIGINGUMO TINKLAS VĖLYVOJO SOVIETMEČIO LIETUVOJE

Ankstesniuose skyriuose aptarti vėlyvojo sovietmečio ir Atgimimo metais Lietuvoje veikę alternatyvaus religingumo dariniai liudija šio religingumo įvairovę: jie skyrėsi ne tik susitelkimu į įvairias religines tradicijas ir jų interpretacijas mokyme ir praktikose, bet ir dydžiu, praktikų pobūdžiu, su persekiojimu ar mokymu susijusiu uždaru, atsiradimo aplinkybėmis ir gyvavimo trukme. Dalis darinių būrėsi aplink lyderius, siejosi su tarptautinėmis religinėmis organizacijomis, atsirado ir gyvavo bent daliai dalyvių siekiant veiklą tęstinumo ar plėtros ir iš tiesų gyvavo gan ilgai. Kiti, priešingai, buvo trumpalaikiai, neturėję aiškesnių lyderių, susiję ne su vienareikšmiškai religinėmis organizacijomis, bet veikiau su sekuliariomis valstybės sankcionuotomis institucijomis, susiformavę įvairiomis religinėmis tradicijomis besidomintiems dalyviams renkantys kartu kurti ir išbandyti kuriamų sinkretiškų praktikų. Šiame skyriuje pažvelgsime į šių darinių ir atskirų alternatyvaus religingumo praktikų visumą bei Coheno ir Campbell bendruomenės sampratoms, kultų terpei ir jos bendruomeniškumui svarbių aspektų raišką joje.

Bendruomenė

Pirmiausia galima pastebėti, kad, nepaisant darinių skirtumų, daugelio informantų pasakojimuose jaučiasi nenoras juos įvardyti bendruomenėmis ar šio termino taikymas dariniui apibūdinti tik tam tikru metu, jam užsiimant specifinėmis veiklomis. Kai kurie informantai sąvoką „bendruomenė“ siejo su organizacija: pavyzdžiui, išgirdę klausimą apie bendruomenę, krišnaitai imdavo kalbėti apie formalią, valstybinę instituciją įregistruotą organizaciją, pasižyminčią aiškiai apibrėžtais bendruomenės narių vaidmenimis. Kiti, pavyzdžiui, budistai, šį terminą taikė tik kai kurių veiklų kontekste (įskaitant veiklas, vykusias jau po 1990-ųjų). Visų pirma tokį vengimą taikyti šį terminą sau ar siaurą jo taikymą galima aiškinti tuo, kad šie dariniai ir juose puoselėtas bendruomeniškumas neatitiko eminės informantų bendruomenės sampratos. Be to, kai kurie praktikai labiau vertino individualizmą, priešindamiesi sovietų režimo diegtai kolektyvizmo ideologijai. Iš tiesų,

nors būtini tolesni šio klausimo tyrimai, interviu leidžia manyti, kad alternatyvaus religingumo tinkliniam bendruomeniškumui svarbus individualizmas ir asmens viduje glūdintis autoritetas nagrinėjamo laikotarpio Lietuvoje reiškėsi ne tiek dėl individualizmo reikšmės šioje terpėje, kiek dėl priešiško kolektyvizmo ideologijai ir reliatyvizmo, kurį paskatino sovietinės ideologijos krizė ir daugybė kasdieniame gyvenime atsiradusių dažnai nenuspėjamų reikšmių. Pastebėtina, kad šiuo metu, pavyzdžiui, krišnaitams, bendruomenės idėja yra patrauklesnė ir retrospektyviai jie ima pasitelkti ją galvodami ir apie sovietmetį. Ši eminė bendruomenės samprata ir jos (ne)taikymas dariniams apibūdinti neišsemia nagrinėjamo laikotarpio alternatyvaus religingumo bendruomeniškumo problematikos – jam suprasti reikia pažvelgti į praktikų tapatybę ir riboms konstruoti naudotus simbolius.

Vėlyvuoją sovietmečiu ir Atgimimo metais alternatyvaus religingumo praktikai skyrėsi savo religiniu keliu ir tapatinimusi su religinėmis tradicijomis, dariniais, kuriuose praktikavo, bendravo ar palaikė ryšius. Kai kuriais atvejais informantų pasakojimuose išryškėja tapatybės raida, apimanti iš esmės du arba tris etapus: 1) nereligingo gyvenimo, 2) religinių paieškų ir 3) savojo dabartinio ar paskutinio iki 1990 m. darinio radimo ir susitapatinimo su juo etapus. Religinių paieškų – aktyvaus domėjimosi įvairiomis religinėmis tradicijomis ir jų „išbandymo“ – trukmė galėjo skirtis; jų metu informantai galėjo tapatintis su vienu ar daugiau darinių.

Iš kai kurių informantų pasakojimų atrodo, kad jie turėjo aiškią tapatybę, paprastai susijusią su dariniu, su kuriuo jie tapatinosi interviu metu. Pavyzdžiui, bahajai, dalis krišnaitų ir pagonių pasakojo į darinių veiklą įsitraukę be jokių religinių paieškų – tiesiog anglų kalbos kursuose ar užkalbinus gatvėje pakviesti arba religinę tradiciją atpažinę kaip „savą“ skaitydami grožinę literatūrą ar dalyvaudami etnokultūrinio lauko veiklose. Ypač akivaizdžiai tai matosi bahajų, daugelio krišnaitų ir dalies budistų atveju – iš tiesų bahajai ir krišnaitai buvo išimtiniai tuo, kad jų dariniuose buvo griežtai apibrėžta narystė, ritualais žymint tapimą „tikru“ (priešpriešinamu tiesiog besidomintiems ar neapsisprendusiems) jų nariu ir reikalaujant atsisakyti ryšių su kitais dariniais.

Tokia aiški tapatybė neretai pasirodydavo ir kalbantis su šiuolaikiniais pagonimis, šiuo metu priklausantiems Romuvai – religinei organizacijai, užsiimančiai bendruomenės ir jos įvaizdžio formavimu posovietinės Lietuvos religijos politikos kontekste. Dėl to šiuos jų pasakojimus apie tapatybės raidą reikia vertinti atsargiai – tokių informantų prisiminimus galėjo stipriai pakoreguoti dabartinė informanto ir šios religinės organizacijos tapatybė. Pasakojimuose atsispindintys posovietinės religinės politikos ir bendruomenės formavimo kontekste atsiradę religinės organizacijos tikslai galėjo nulemti ir tapatybes, kurias informantai priskyrė kitiems

alternatyvaus religingumo praktikams. Pavyzdžiui, kalbėdama apie jau mirusį Bagdonavičių – aktyvų Vydūno tyrinėtoją ir populiarioją, taip pat artimai bendravusį su šiuolaikiniais pagonimis ir dalyvavusį jų praktikose – Romuvos narė informantė Nijolė teigė jį save laikius šio darinio nariu, o informantas teosofas Jonas svarstė, kad greičiausiai jis turėjęs teosofišką tapatybę.

Vis dėlto nemažos informantų dalies pasakojimuose išryškėja gerokai sudėtingesnė tapatybės raida, primenanti kituose tyrimuose pastebėtą alternatyvaus religingumo praktikų vengimą sietis su religinėmis organizacijomis ir nurodanti Campbell tinklinę religinę bendruomenę ir jai būdingas susiliejančias praktikas bei kaupiamąją tapatybę. Dalis informantų vienu metu siejosi su daugiau nei vienu dariniu ar nesisiejo su jokia, kiti vienu metu tapatinosi su vienu dariniu, bet daugiau ar mažiau dalyvavo ir kitų darinių veikloje. Iš tiesų dauguma nagrinėtų darinių nereikalavo išimtinės, vienintelės narystės, praktikavimą kituose dariniuose praktikai suvokė kaip papildomą veiklą, padedančią ugdyti specifinius gebėjimus ar perteklinčią specifines žinias.

Kai kuriems informantams nebuvo paprasta nusakyti savo tapatybę; interviu metu jie ją ne konstatuodavo kaip faktą, o nusprendavo apie ją samprotaudami. Būtent taip elgėsi informantas Jonas, paklaustas, ar tapatinosi su kokia nors grupe ar bendruomene: *„Ko gero, kur susiformavo glaudesni ryšiai – tai man buvo tas teosofinis Rericho draugijos sparnas. Galbūt taip pasakyčiau. Rericho draugijos sparnas. Ne visa draugija – dalis. Ir ten buvo tokių įvairių žmonių. Kai kurie, beje, aktyviai dalyvavo Sąjūdžio steigime, buvo fizikų, matematikų, kurie irgi trynėsi įvairiose kitose grupėse – pas tą patį Gikį Verkiuose trynėsi. Kiti ateidavo į tas visas pseudo badavimo grupes. [...] [Kai kuriuos šių žmonių] sutikdavau kokiuose penkiuose skirtinguose dariniuose. Bet galbūt mus, dalį žmonių, vienijo, ko gero, suprantama kalba, kuria mes bandėme dekoduoti įvairias – ir asmenines – patirtis.“*

Dalis alternatyvaus religingumo praktikų tapatinosi ne tiek su konkrečiais dariniais, kiek su plačiai apibrėžiamomis religinėmis tradicijomis. Pavyzdžiui, viename (dzenbudizmo) ar dviejuose (sinkretiškajame ir dzenbudizmo) budistų dariniuose dalyvavę praktikai dažnai save laikyti budistais ėmė dar prieš prisijungdami prie jų. Po kelerių metų paieškų ir pažinties su budistais, praktikų Nikolajevo pratybose ir čanelingo grupėje ir įvairia literatūra informantas teosofas Petras ėmė tapatintis su rerichiečiais, nors ir toliau dalyvavo kitų darinių praktikose. Iškilus konfliktui su Vilniaus rerichiečių grupe, jis iš jos pasitraukė, bet ir toliau save laikė Rerichų pasekėju. Siauriau ar plačiau apibrėžiamos religinės tradicijos kaip alternatyvaus religingumo praktikų ir jų darinių tapatybės pagrindas skatina prisiminti Coheno bendruomenės sampratą ir leidžia kalbėti apie šias tradicijas kaip apie bendruomenės ribų konstravimui naudotus simbolius.

Simboliais, svarbiais daugeliui vėlyvojo sovietmečio ir Atgimimo meto alternatyvaus religingumo praktikų, visų pirma buvo pačios plačiai apibrėžiamos religinės tradicijos (pavyzdžiui, budizmas, ikikrikščioniška lietuvių religija), konkrečios praktikos (pavyzdžiui, joga, sveika gyvensena, ypač vegetarizmas, psichofizinės savivugdos praktikos), Rytai kaip religinis-kultūrinis regionas ir (slaptoji) žinija. Sveika gyvensena ir mityba bei vegetarizmas apskritai veikė kaip simbolis keliuose dariniuose: tarp krišnaitų, teosofų ir dalies budistų. Šios praktikos buvo suprantamos labai įvairiai: nuo rūpesčio fizine sveikata, su konkrečia religine tradicija ar pasaulėžiūra nesusijusių etinių principų iki konkrečios religinės tradicijos sekėjui keliamų gyvensenos reikalavimų laikymosi. Slaptoji žinija aprėpė sovietinėje modernybėje marginalizuotą ar kaip marginalizuota suvokiamą žiniją, susijusią su įvairiomis religinėmis tradicijomis, mokslinėmis prieigomis ir metodologijomis, gyvensena ar gydymu. Įvairių Rytų religinių tradicijų sekėjams ši žinija skleidėsi skaitant tradicijų tekstų vertimus, mokslinę ir populiarią literatūrą apie ją, grožinę literatūrą, žvelgiant į vizualines jų išraiškas, klausantis ir atliekant muziką, įsijaučiant į per praktikas patiriamus potyrius, mokantis pas tradicijos nešėjus tolimose Sovietų Sąjungos vietose ar klausantis paskaitų Lietuvoje. Lietuvybė kaip simbolis visų pirma vienijo ikikrikščioniškos lietuvių religijos gaivintojus, bet buvo itin svarbi ir daliai teosofų; Vydūno interpretacija, apimanti jo įkūnijamą lietuvybę ir sąsajas su Rytų religinėmis tradicijomis, vienijo Rytų ir lietuvybės simbolius ir jais svarbiais laikiusius praktikus. Daugumai su alternatyvaus religingumo praktikų sąveikavusių katalikų su jais siejo tie patys simboliai – domėjimasis ir pagarba Rytų religinėms tradicijoms ar ikikrikščioniškai lietuvių religijai bei marginalizuotai žinijai, šiuo atveju marginalizuotai ne tik dominuojančios mokslinės paradigmos, bet ir „tradicinės“ to meto katalikybės kontekste. Nėra nė vieno simbolio, kuris būtų bendras visiems dariniams, bet keli dubliavosi kaip svarbūs keliams. Atrodo, kad Rytai buvo plačiausias simbolis, aprėpiantis kelias religines tradicijas, technikas ir gyvensenos aspektus.

Šie simboliai alternatyvaus religingumo praktikams padėjo konstruoti nagrinėto laikotarpio kultūrą tarpės – ar tinklinės alternatyvaus religingumo bendruomenės – ribas. Su skirtingais dariniais susiję informantai savo pasakojimuose vienaip ar kitaip minėjo ribas, skyrusias juos ir jų bendraminčius ar bendrų praktikų dalyvius nuo kitų darinių ar visuomenės apskritai. Daugumą informantų vienija prisiminimai apie sovietmečiu jaustą opoziciškumą visuomenei – tam tikroms jos vertybėms, praktikoms, konkrečioms galingais jos atstovais informantų laikytoms grupėms. Šis opoziciškumas buvo nevienodo stiprumo ir siejosi su įvairiais veiksniais, visų pirma persekiojimo patirtimis. Nemažai daliai – bet toli gražu ne

visiems – informantams buvo svarbi ir skirtis nuo krikščionybės ar, tiksliau, katalikybės kaip daugumos religijos.

9-ojo dešimtmečio antroje pusėje imtos konstruoti ribos ne tik tarp alternatyvaus lauko ir katalikybės kaip daugumos religijų, bet ir tarp įvairių alternatyvaus religingumo praktikų. Kai kurie informantai pastebėjo, kad maždaug nuo šio dešimtmečio vidurio išaugo alternatyvaus religingumo idėjų pasiūla, kuri gąsdino juos pačius: informantas budistas Mykolas prisiminė, kad *„buvo ir šito – tokio skepticizmo. Nežinau, kiek jisai sveikas, kiek nesveikas. Bet kadangi tais laikais labai lengvai galėdavai įspainioti į kokius nors ekstrasensorinius dūmus ir t. t. – ten gi buvo vaje kiek tų galimybių. Tai, matyt, gal šiek tiek ir per dideli saugikliai buvo susidėlioję“* (plg. pagonio Gintaro pastebėjimą apie 9-ojo dešimtmečio pabaigoje išaugusį parapsichologinių judėjimų populiarumą). Tad nagrinėtas laikotarpis buvo nevienalytis įvairiais aspektais – religijos suvaržymais, valstybės alternatyvaus religingumo raiškų toleravimu ir persekiojimu bei subjektyviais jo pojūčiais, atitinkamai grupių uždaru bei santykiu su valstybe ir visuomene, galimybėmis keliauti už Sovietų Sąjungos ribų, alternatyvaus religingumo idėjų ir praktikų pasiūla ir matomumu. 9-ojo dešimtmečio pabaigoje daugėjo religijos ir darinių veiklos apraiškų viešojoje erdvėje, atsirado dalis aptartų darinių ir sustiprėjo Vakarų įtaka. Kai kuriais atvejais pats Nepriklausomybės atgavimo momentas ir su juo susiję religijos politikos pokyčiai nebuvo stipriai juntami ir informantai kartais nebūdavo tikri, ar tam tikri įvykiai įvyko iki ar po 1990-ųjų. Tiesa, nepaisant šio laisvėjimo (taip pat sąlyginai laisvesnio požiūrio į alternatyvų religingumą vėlyvuju sovietmečiu apskritai), kai kurie dariniai (pavyzdžiui, krišnaitai) buvo persekiojami beveik iki pat 1990-ųjų.

Sąveikos, praktikos ir ryšiai

Šalia individualių praktikų alternatyvaus religingumo praktikai daugeliu veiklų užsiėmė kolektyviai. Šios sąveikas įgalinusios veiklos skyrėsi įvairiais aspektais: dalyvių skaičiumi, uždaru ar atvirumu, ritualizavimu, nuorodomis į įvairias religines tradicijas, telkimusi į intelektualinį supratimą ar vaizdinių, judesio, garso, vaizdo, kvapo, skonio sukeliamus pojūčius ir konstravimo logika. Dideliu dalyvių skaičiumi išsiskyrė šiuolaikinių pagonių (būsimųjų romuvių Trinkūno sekėjų) praktikos, kuriose neretai dalyvaudavo šimtas ar daugiau įvairios pasaulėžiūros žmonių, taip pat darinių, savo idėjas skleidusių paskaitose, veiklos. Daugeliu atvejų, jei praktikos nebuvo itin uždaros (pavyzdžiui, kaip kai kurių budistų darinių atveju), jose pristatomi simboliai galėjo būti interpretuojami itin įvairiai – taip, kaip buvo prasminga įvairiems šių praktikų dalyviams. Kai kurių darinių (pirmojo budistų darinio, nekonvencinio mokslo ir ikikrikščioniškos religijos sintezę

plėtojusio darinio) visos praktikos buvo gan uždarnos, kitų gana atviros, dar kitais atvejais (pavyzdžiui, nekonvencinio mokslo atstovų darinio) dalis darinio praktikų buvo skirtos siauram dalyvių ratui, dalis – visiems norintiems. Viešose paskaitose, dalyje psichofizinių pratybų ir bahajų susitikimuose būta daugiau sekuliarių modernios visuomenės nei su religinėmis tradicijomis siejamų ritualų, į šias tradicijas apeliuojant daugiausia dėstomuose turiniuose. Kitose praktikose, pavyzdžiui, šiuolaikinių pagonių šventėse, su religija siejamų ritualų kūrimui ir atlikimui buvo skiriama didžiulė reikšmė. Vienuose dariniuose daugiausia telktasi į intelektualinį religinių tradicijų mokymų ir idėjų svarstymą, kituose svarbesnės buvo psichofizinei saviugdai skirtos praktikos ar į vizualinę ar kitokią simboliką panardinantys ritualai. Krišnaitų, pirmojo ir trečiojo budistų darinių praktikos buvo perimamos iš mokytojų ir atliekamos kuo tiksliau kartojant visus elementus; dalis budistų ir pagonių praktikas kūrė pagal mokslinėje ir populiariojoje literatūroje randamus aprašymus, dar kitais atvejais didžiausias vaidmuo teko eksperimentavimui ir patirčiai derinant iš įvairiausių šaltinių ateinančias idėjas ir praktikų elementus.

Kai kuriems informantams dalyvavimas įvairiose praktikose religinių paieškų metu suteikė patirčių ir žinių, padėjusių suprasti ir konstruoti kitas praktikas, įskaitant vėliau vykusias dariniuose, su kuriais jie susitapatino. Pavyzdžiui, informantė pagonė Reda apie ankstesnį savo dalyvavimą krišnaitų praktikose pasakojo: tai buvę „be galo įdomu. Nes tai duoda tam tikrus technikos suvokimo dalykus. Kitaip sakant, tai yra galbūt daugiau technologija, bet vėlgi kartu parodo tam tikrų turinių bendrumą. [...] Susikau-pimas, meditacija, malda... Gali palyginti, pasižiūrėti, kaip yra vienoje kultūroje arba vienoje mokykloje... Pasižiūri, kad yra bendrumai – ir čia taip pat, ir ten taip pat. [...] Mano teta Palangoj [...] visada meldavosi saulei tekant, bet ne šiaip bet kur, o eidavo prie lango, kuris yra į rytus, ir meldavosi į tą langą – į saulę. Nors visiškai katalikiškais maldos žodžiais... Su induizmu, su krišnaitais vėlgi yra – saulė teka – malda, saulė leidžiasi – malda. Ir kai galų gale pasižiūri mūsų prigimtinę kultūrą, vėlgi – saulė motulė ryte, saulė motulė vakare...“

Informantai norėjo išbandyti kitas praktikas ir dėl to, kad jų netenkino darinių, su kuriais jie tapatinosi, praktikų pobūdis. Pavyzdžiui, teosofų telkimas iš skaitymą, pokalbius ir intelektualinį supratimą, anot informanto Jono, „buvo vienas iš veiksmų, kurie mane stūmė į Rytus. Nes man norėjosi metodo – aiškaus, apčiuopiamo įrankio. [...] buvau paraleliai išitraukęs į charizmatinio sąjūdžio susirinkimus – maldos, ant galvos dedamos [rankos], Šv. Dvasios veikimas. Tai man tiesiog buvo įdomus tas patyriminis [aspektas]. Mane visą laiką domino patyriminiai dalykai. Tiek tradicionalistai, tiek teosofai, nors vieni kitus eliminuoja, priešpastato – jie neteigia metodo. O Rytų tradicijos teigia metodą. Ir galų gale netgi tam tikros protestantiškos krikščionybės formos irgi akcentuoja metodą, o ne doktriną ar pačią tradiciją“.

Nepaisant šios įvairovės, vėlyvojo sovietmečio Lietuvoje skirtingų darinių dalyvių ar net jokiuose dariniuose nedalyvavusių alternatyvaus religingumo praktikų sąveikoms ypač svarbios, atrodo, buvo dvi praktikos. Pirmiausia dauguma informantų dalyvavo pokalbiuose religinėmis temomis, vykusiuose įvairiomis aplinkybėmis, progomis ar kasdienybėje kaip sudėtinė kitų praktikų dalis ar kaip savarankiška praktika, įtraukdavusi didesnes ar mažesnes grupes ar vos porą žmonių. Jų metu praktikai galėdavo dalintis idėjomis, patirtimis ir žiniomis ir iš kitų dalyvių sulaukti jų patvirtinimo. Net ir tais atvejais, kai pokalbių dalyviai išgirstas idėjas atmesdavo, kartu jie mokydavosi alternatyvaus religingumo lauke ar atskiruose dariniuose vartojamo žodyno, taip pat pristatinėti savo pasaulėžiūrą ir praktikas, argumentuoti savo pasirinkimą.

Skaitymas kaip tradicijų perdavimo būdas, religinės socializacijos priemonė, ritualinė praktika ir būdas konstruoti santykį su religiniais *Kitais* yra paplitęs įvairiose religinėse tradicijose (Griffiths, 1999; Ronald, 2012). Nagrinėto laikotarpio Lietuvos alternatyvaus religingumo dariniuose jam teikiama reikšmė skyrėsi: mažiausiai apie jį kalbėjo pagonyms ir bahajai, o dauguma informantų minėjo ne vieną jiems reikšmingą knygą. Jei vėlesniuose dvasinio kelio etapuose skaitymo reikšmė kai kuriems sumažėjo (tiesiogiai apie tai pasakojo keli budistai), net ir šiuo atveju jis buvo svarbus pradžioje. Tad apskritai skaitymas neabejotinai buvo viena iš pagrindinių alternatyvaus religingumo praktikų, o įvairių formatų ir įvairiai gaunami tekstai – pagrindinė idėjų sklaidos terpė. Panašiai apie sovietų Rusiją 7-8-ajame dešimtmečiais rašiusi Menzel (2012, 153) pastebėjo, kad „prieigą prie žinių apie okultinius dalykus daugiausia teikė skaitymas“. Andrijauskas (2012, 26) pažymi, kad vėlyvasis sovietmetis „izoliuotoje nuo išorinio pasaulio Lietuvoje buvo knyginės civilizacijos ir teksto kultūros viešpatavimo metas. Kai nebuvo orientalistikos studijoms tų galimybių, kurias teikia dabartinis globalus pasaulis ir informacinė revoliucija, gyvavo kitoks pagarbus požiūris į *knygą*, rašytinį *tekstą*, kaip pagrindinį pažinimo šaltinį“.

Kaip matyti iš ankstesnių skyrių, informantai skaitė ir savo religingumui svarbiais laikė įvairius tekstus: nuo religinių tekstų, alternatyvaus religingumo autorių, mokslinių tyrimų, mokslo populiarinimo publikacijų iki kelionių ir lietuvių bei užsienio grožinės literatūros. Kai kuriuos jų skaitė daugelis religinės ar kultūrinės alternatyvos sovietų režimo puoselėjamai kultūrai ir pasaulėžiūrai ieškojusių žmonių, nors ir skirtingai juos interpretuodami ir suprasdami. Be to, įvairių tekstų statusas dariniuose skyrėsi. Kai kuriems jų konkretūs tekstai tapo sakralūs, o jų skaitymas – viena svarbiausių praktikų: krišnaitams tai buvo Bhagavatgyta, anks-tyviesiems budistams – mokytojų perduoti raštai, teosofams – Rerichų ir Vydūno

kūriniai. Ne mažesnę reikšmę alternatyvaus religingumo praktikų tapatybei darė ir tekstų laikymas oficialia legalia literatūra arba jų priskyrimas savilaidos kategorijai.

Dalis praktikų alternatyviu religingumu susidomėjo ar idėjų dvasiniam tobulėjimui sėmėsi skaitydami Lietuvoje sovietmečiu oficialiai išleistas knygas ar straipsnius spaudoje. Oficialiąją literatūrą – daugiausia lietuvių ir užsienio autorių grožinę, kelionių, mokslo populiarinimo literatūrą ir lietuvių humanitarų mokslinę produkciją – buvo galima pirkti knygynuose ir rasti visiems prieinamuose šalies bibliotekų fonduose. Bent dalies užsienio autorių kūrinių ne visuomet buvo lengva gauti dėl knygų deficito – mažų jų tiražų ir grobstymo – ir dėl šios priežasties riboto jų prieinamumo provincijos knygynuose ir ne pagrindinėse miesto bibliotekose (Vaiseta, 2014), bet nė vienas informantas, pasakojęs apie jam svarbias legaliai išleistas ir platintas knygas, neužsiminė apie sunkumus jų įsigyti ar skaityti bibliotekoje. Gali būti, kad jiems nekilo tokių problemų, nes jie gyveno didmiesčiuose ir priklausė privileijuotai skaitytojų kategorijai. Kita vertus, jie taip pat galėjo naudotis asmeniniais ryšiais šiai literatūrai gauti ir tai priimti kaip normą.

Vis dėlto daugeliui svarbesnė buvo literatūra, apibūdinama kaip savilaida (*samizdatas*). Alternatyvaus religingumo praktikai skaitė kai kuriuos katalikiškos savilaidos leidinius – pavyzdžiui, Patacko ir Žarskaus publikacijas – ir patys užsiėmė savilaida, suprantama kaip originalaus turinio tekstų valstybės nesankcionuotas, už valstybinės cenzūros ir leidybos sistemos ribų vykdomas publikavimas ir sklaida.⁴⁹ Daugiausia tai buvo vertimai į lietuvių kalbą; aktyviausiai šioje srityje veikė krišnaitai ir ankstyvieji budistai. Dar reikšmingesnė buvo savilaidos spauda platesne reikšme: įvairaus turinio ir įvairiais būdais už valstybinės cenzūros ir leidybos sistemos ribų atliktos knygų kopijos, kurios plito neoficialiais platinimo kanalais, visų pirma iš rankų į rankas, buvo suvokiamos kaip nelegali alternatyva oficialiajai spaudai ir taip pat informantų vadintos savilaidos literatūra. Nemažos dalies šių leidinių nelegalumas reiškėsi tuo, kad jie buvo į apyvertą platesnėje visuomenėje išplitę tekstai, kuriuose legaliai skaityti teisę turėjo tik siauras skaitytojų ratas (Streikus, 2018). Tiesa, dėl knygų deficito jų platinimas iš rankų į rankas ar neoficialiais kanalais, naudojantis pažintimis, buvo gana paplitęs ir visiškai legalių knygų atveju (Vaiseta, 2014). Panašiai von Zitzewitz (2021) tvirtina, kad valstybines leidyklas ir cenzūrą aplenkianti tekstų leidyba ir cirkuliavimas nuo Brežnevo valdymo laikų Sovietų Sąjungoje buvo masinis reiškinys.

⁴⁹ Būtent šia prasme savilaida suprantama lietuvių savilaidos tyrimuose, kurie telkiasi į katalikišką ir nereliginę periodinę savilaidą (pavyzdžiui, Jaseliūnas 2006; Kaunas, 2012; kt.); religinių mažumų savilaidos veikla apskritai iki šiol ignoruojama.

Kai kurie anglų filologiją universitetuose studijavę ar savarankiškai jos mokęsi praktikai galėjo skaityti ir angliškai. Pavyzdžiui, šios kalbos reikšmę pabrėžė informantas teosofas Vacys: „Aš savarankiškai mokiausi anglų kalbą. Man angliškai buvo prieinama literatūra ir retai, bet pavykdavo jos gauti, užprašyti per žmones, kurie keliaudavo kur nors toliau, vis atveždavo šį tą. Ir anglų kalba man buvo tas langelis į kitą kultūrą.“ Minėta ir literatūra lenkų kalba ar net tekstai vienam kitam informantui suprantama tibetiečių kalba. Vis dėlto daugiausia literatūros skaityta rusų kalba – tiek todėl, kad ji buvo daugelio suprantama kalba, tiek todėl, kad tokios literatūros buvo prieinama daugiausia. Kaip prisimena informantas teosofas Jonas, „lietuviškos buvo čia daugiau tos krikščioniškos medžiagos, ten lietuviški leidžiami tekstai, bažnyčios ir t. t. Bet rytietiškiėjo rusų kalba. Irėjo kažkur iš Rusijos“.

Lietuvos alternatyvaus religingumo praktikus pasiekdavo leidiniai iš kitų Sovietų Sąjungos respublikų, ypač Rusijos, bibliotekų. Centrinėse sovietų Rusijos bibliotekose, pavyzdžiui, Maskvos Lenino bibliotekoje, buvo laisvai prieinamų cenzūros išvengusių priešrevoliucinių akademinių publikacijų ir net buvo galima susitikti išgyvenusių senosios kartos okultistų, randant juos kaip nuolatinius tų pačių retų knygų skaitytojus (Menzel, 2012). Svarbią tarpininkų funkciją atliko ir pagrindiniuose Rusijos universitetuose studijavę ir prieigą prie tokių leidinių turėję lietuvių studentai, kurie juos nukopijuodavo ir perduodavo tokios legalios prieigos neturėjusiems praktikams Lietuvoje. Kai kurie praktikai juos užsisakydavo per tarpbibliotekinį abonementą (Kajėnas, 2017). Keli informantai pasakojo turėję ryšių su bibliotekų darbuotojais ir naudojęsi jais knygoms gauti ir dauginti. Tokios literatūros Lietuvos alternatyvaus religingumo praktikai galėjo gauti ir naudodamiesi ryšiais su praktikais, gyvenusiais Leningrade ir Maskvoje, kur teosofiniai ir panašūs tekstai – jų priešrevoliuciniai vertimai ar iš emigrantų gauti originalai – savi laidos tinkluose pradėjo cirkuliuoti 6-ojo dešimtmečio pabaigoje (Menzel, 2012). Kai kuriems praktikams giminės atsiųsdavo Vakarų šalyse išleistos literatūros; 9-ojo dešimtmečio antroje pusėje išaugo leidinių srautas iš Lenkijos. Galiausiai įvairių alternatyvaus religingumo praktikams aktualių tekstų, įskaitant ikisovietinę literatūrą, buvo galima rasti asmeninėse bibliotekose.

Su knygomis ir skaitymu susijusių praktikų metu – diskutuojant apie tekstus ir juose pristatomas idėjas, užsiimant vertimu, leidyba, dauginimu, mainais, skolinimu(si), pardavinėjimu, kitokiu platinimu – vykdavo sąveikos tarp su ta pačia tradicija besitapatinusių ir tiems patiems dariniams priklausių praktikų, ir tarp besitapatinusių su skirtingomis tradicijomis, dalyvavusių skirtinguose dariniuose, įskaitant tarp alternatyvaus religingumo praktikų ir katalikų. Ne vieno informanto pasakojimuose ir susijusiuose prisiminimuose minimos asmeninės, pavyzdžiui,

teosofo Stulginskio ar Tėvo Stanislovo, bibliotekos, veikė kaip alternatyvaus religingumo praktikų traukos centrai; o šių bibliotekų ar su kokia nors viena religine tradicija susijusių tekstų rinkinių savininkai įgydavo ypatingą statusą šioje terpėje. Pavyzdžiui, alternatyvaus religingumo terpėje vienas neošamaniško darinio dalyvis garsėjo kaip žmogus, turėjęs visų Castanedos knygų tekstus; kaip prisiminė informantas teosofas Jonas, „*apie jį sakydavo – jis turi Castanedą*“. Net ir pats skaitymas nebuvo tik individuali praktika. Kaip teigia Von Ziztitz (2021, 21), jau nekalbant apie tai, kad tekstų pasirinkimas priklausė nuo ankstesnių skaitytojų rekomendacijų ir tekstų mainus lydėjo idėjų mainai, „samizdato skaitymas suburdavo žmones ir kurdavo bendruomenes ne tik dėl ryšių, reikalingų samizdato leidiniams gauti, bet ir dėl to, kad žmones juos skaitė kartu“. Iš tiesų, informantas teosofas Jonas pasakojo: „*Keisdavomės [tekstais], vieni, kiti susitikdavom keliose – dviese, trise – paskaitydavom.*“ Tad su skaitymu ir knygomis susijusios praktikos kūrė ryšius tarp įvairių grupių ir atskirų praktikų Lietuvoje, lietuvių ryšius su kitų Sovietų Sąjungos respublikų bendraminčiais ir santyki su platesne visuomene.

Erdvės

Sąveikos tarp alternatyvaus religingumo praktikų vyko nuo vėlyvojo sovietmečio konteksto priklausiusiose institucinėse ir neinstitucinėse socialinėse erdvėse. Dalis informantų su šiomis idėjomis susipažino tėvų šeimose, draugų rateliuose ar susidurdavo atsitiktinai (pavyzdžiui, užkalbinti gatvėje ar autobuse). Daugeliui grupių svarbiausia bendravimo aplinka buvo grupių lyderių ir kitų narių ar bendraminčių namai. Kai kurie dariniai susibūrimams naudojo kitas neviešas, už miesto ribų esančias erdves – pavyzdžiui, praktikuodavo miškuose ir vienkiemiuose – ir dėl simbolinės vietų reikšmės (visų pirma pagonys), ir dėl saugumo, siekiant išvengti saugumo dėmesio (neošamanai, budistai, krišnaitai ar Jehovos liudytojai (Ališauskienė, 2023)), ir dėl patogumo (pavyzdžiui, psichofizinės saviugdos grupės).

Ne mažiau svarbios buvo institucinės erdvės, suprantamos kaip socialinės erdvės, susijusios su konkrečiomis institucijomis ir jų vykdomomis funkcijomis ir sudarančias sąlygas ryšiams ir sąveikoms tarp žmonių. Pirmiausia daugumą alternatyviu religingumu susidomėti paskatino studijų aplinka. Iš tiesų viena svarbiausių šio religingumo idėjų sklaidos ir bendravimo su bendraminčiais erdvių buvo aukštosios ir aukštesniosios mokyklos, kurios sutraukdavo tuo besidominčius dėstytojus ir iš įvairių Lietuvos vietovių atvykstančius studentus. Šio religingumo idėjų sklaida vyko per paskaitas, dėstytojams ir studentams bendraujant po paskaitų ir studentams bendraujant bei užsiimant įvairiomis praktikomis bendrabučiuose ar kartu nuomojamuose butuose. Dauguma tokias erdves kūrusių aukštųjų

ir aukštesniųjų mokyklų siejosi su meno studijomis, nors šių erdvių būta ir kituose universitetuose.

Informantų pasakojimuose ir kituose šaltiniuose minėti Vilniaus universitetas (tuo metu Vilniaus valstybinis Vinco Kapsuko universitetas), Vilniaus dailės akademija (tuo metu Vilniaus valstybinis dailės institutas), Kauno žemės ūkio akademija, Šiaulių pedagoginis institutas ir Stepo Žuko dailės technikumai. Visuose juose studijavo alternatyvų religingumą praktikuojančių studentų. Šiaulių institute, Dailės akademijoje ir Stepo Žuko technikuose alternatyvaus religingumo paieškos siejosi su meno studijomis, Vilniaus universitete – su filologijos studijomis. Šios institucijos buvo svarbios skirtingiems dariniams ir skyrėsi jose plėtojamomis veiklomis bei praktikų bendravimo ypatybėmis.

Itin svarbūs alternatyvaus religingumo židiniai veikė aukštesiose ir aukštesniosiose meno mokyklose ar aukštųjų mokyklų meno padaliniuose. Vilniaus dailės akademijoje buvo dėstomi orientalistiniai kursai, kurie domino daugelį studentų, o kai kuriuos paskatindavo imtis praktikuoti įvairias religines tradicijas ir prisijungti prie budistų, krišnaitų ir pagonių darinių. Stepo Žuko dailės technikuose dirbo keli dėstytojai, praktikavę įvairias alternatyvaus religingumo formas. Technikuose studijavę informantai daugiausia bendravo su dviejuose budistų dariniuose dalyvavusiu fotografijos technologiją dėščiusiu Mindaugu Dapkumi. Fotografijos kurso studentus ir jų draugus jis aprūpindavo knygomis, tektais ir nuotraukomis, susijusiomis su įvairiausiomis Indijos religinėmis tradicijomis. Informantai žinojo, nors asmeniškai religingumo temomis nebendravo, ir kitus alternatyvų religingumą praktikavusius dėstytojus. Kaip prisimena informantas krišnaitas Aleksandras, *„aš atpažindavau, kada jie daro pranajaną eidami, kada jie indelyje atsineštus pietus valgo... Aš tuos dalykus pastebėdavau ir man susidarė įspūdis, kad jie yra praktikuojantys žmonės. [...] Tarp savęs, matyt, dalindavosi – su studentais tiek nesidalindavo – nieks nieko nereklamuodavo, nepropaguodavo. Bet ta bendra aura, matyt, kažkaip veikė. Aš prisimenu, kaip studentai kažkaip tarsi apkalbėdavo tuos dėstytojus... Sakydavo – keistas dėstytojas. Sako, fainas, viskas tvarkoj, bet keisti požiūriai, kažkokie keisti judesiai ar dar kažkas. Nu visi matydavo, kad nerūkydavo, nesikeikdavo. Visi kaip visi, o jie kažkuo skirdavosi...“*

Vilniaus universitete buvo alternatyvų religingumą praktikavusių dėstytojų ir studentų, daugiausia filologų ir psichologų, susijusių su budizmo, teosofijos ir pagonybės dariniais. Šios aukštosios mokyklos ypatybė – joje veikusios ir alternatyviam religingumui svarbias veiklas vykdžiusios akademinės ir kultūrinės organizacijos, prie kurių steigimo prisidėjo šio religingumo praktikai: Indijos bičiulių draugija bei universiteto Ramuvos kraštotyrininkų organizacija. Kaip sekcija prie 1956–1990 m. veikusios Lietuvos draugystės ir kultūrinių ryšių su užsienio šalimis

draugijos 1967 m. įsteigtoje Indijos bičiulių draugijoje aktyviai veikė budistų, teosofų ir šiuolaikinių pagonių darinių nariai: ji susiformavo daugiausia iš 1965 m. lietuvių filologiją baigusių ir toliau akademinėje aplinkoje likusių Jono Trinkūno, Vaclovo Bagdonavičiaus, Antano Gudelio ir anglisto Antano Danieliaus. Nuo 7-ojo dešimtmečio pabaigos iki 9-ojo dešimtmečio vidurio⁵⁰ draugija organizavo pirmųjų Rasų šventimą Kernavėje, 1968 m. Vydūno minėjimą, Marijos Gimbutienės ir kitas paskaitas.

Domėjimasis įvairiomis religinėmis tradicijomis ir įsitraukimas į alternatyvaus religingumo praktikas nebūtinai siejosi su studijuojamais dalykais. Kaip rodo Kauno žemės ūkio akademijos atvejis, aukštosios mokyklos prie religija besidominčių žmonių sąveikų prisidėjo vien jau tuo, kad sudarė sąlygas iš skirtingų vietovių kilusiems studentams susitikti ir kartu leisti laisvalaikį. Apie 1982–1988 m. per pertraukas akademijoje ir po paskaitų bendrabutyje religinėmis temomis diskutuodavo grupelė religija, įskaitant alternatyviu religingumu, besidominčių šio instituto studentų: katalikas (vėliau tapęs kunigu), protestantas, ikikrikščionišką Lietuvos religiją ir katalikybę sintezavusių Žarskaus ir Patacko paskaitų lankytojai ir rytietiškomis tradicijomis besidomėję studentai. Kaip prisimena informantas teosofas Jonas, ratelis nebuvo „vieningas. Vieni apie tai, kiti apie tai, o aš buvau labiausiai rytietiškas savo interesais. Ir dėl to tas diskusijas provokuodavau. Jie, krikščioniškai orientuoti, man kišdavo Naująjį Testamentą ir Bibliją, aš jiems kišdavau Bhagavatgitą ir visa kita, Suzuki – ką aš ten turėjau tuo metu. Alaną Whatsą, pavyzdžiui, tą patį Castanedą“. Šiuo atveju įdomu tai, kad Stepo Žuko technikumui Žemės ūkio akademijos studentai suvokė save kaip atskiras grupes ir pirmieji į antruosius žiūrėjo šiek tiek iš aukšto – tai rodo, kad institucinės erdvės kartais buvo reikšmingos ir grupei tapatybei.

Dar viena minėta mokslinė institucinė erdvė – 1977 m. įsteigti Mokslininkų rūmai, vieniję mokslininkus, dalyvavusius įvairiai mokslinei problematikai skirtose sekcijose, meno ir sporto mėgėjų grupėse, taip pat rengusius viešas paskaitas. Paskaitos alternatyvaus religingumo praktikams aktualiomis temomis skaitytos ir įvairiose visuomenės švietimu užsiėmusiose institucijose. Keli alternatyvaus religingumo mokytojai ar darinių lyderiai savo idėjas pristatė skaitydami paskaitas „Žinijos“ draugijoje daugiausia Vilniuje ir Kaune, bet visą respubliką aprėpiančio draugijos tinklo padalinuose skaitytos ir kitų lektorių šio religingumo praktikams

⁵⁰ Alternatyviu religingumu besidomėję ir kiti draugijos iniciatoriai nuo jos veiklos nutolo 9-ojo dešimtmečio viduryje, kai pasikeitė draugijai svarbiose Maskvos institucijose dirbę žmonės ir vietiniai ideologai ėmė aktyviai kištis į jos veiklas. Kaip prisimena Antanas Gudelis, tada draugijai buvo liepta organizuoti oficialius valstybinius renginius, „buvo jau nebeįmanoma ką nors ten irgi daryti, [...] jau nebebuvo atmosferos tokios“ (interviu su Antanu Gudeliu, 2014, NSLV).

įdomios paskaitos: pavyzdžiui, įvairiuose Lietuvos miestuose jas skaitė 1977 m. įsteigto TSRS MA Orientalistų asociacijos Lietuvos skyriaus nariai Sigitas Geda, Bronius Genzelis, Bagdonavičius, Antanas Andrijauskas, Romualdas Neimantas (Andrijauskas, 2012). Diskusijas alternatyvaus religingumo temomis (Ališauskienė, 2012, 2017) ir susitikimus su įvairių religijų atstovais (pavyzdžiui, krišnaitais) rengė ir 1969 m. filosofo, parapsichologo Vytauto Kazlausko vadovaujamos grupės lektorių įkurtame ir Profsąjungų rūmuose Vilniuje veikusiame diskusijų klube „Gaublys“, sutraukdavusiame itin didelę auditoriją (Truska, 2006; Grigas, 2016). Alternatyvaus religingumo praktikams aktualios viešos paskaitos vyko ir 1976 m. vegetarų motina tituluotos chemikės Ksaveros Vaištarienės ir badavimą propagavusio žurnalisto Eduardo Girčio įsteigta Juvenologijos klube. Šiose institucijose skaitomos paskaitos šiek tiek skyrėsi ir tematika, ir auditorijomis – pavyzdžiui, Mokslininkų rūmuose jų temos ir dėstymas buvo sudėtingesni, o paprastesnės Juvenologijos klubo paskaitos sutraukdavo daugiau vyresnio amžiaus, sveika gyvensena besidominčių žmonių, bet dalis klausytojų lankėsi ne vienos institucijos renginiuose: kai kuriose paskaitose susirinkdavo iki kelių šimtų žmonių ir informantai tarp jų sutikdavo keliolika ar net keliasdešimt draugų ir pažįstamų.

Rytų religinėmis tradicijomis bei alternatyviuoju religingumu domėjosi ir ji skleidė ne tik aukštojo mokslo institucijose dėstę, bet ir profesionaliojo ir mėgėjiško meno kolektyvuose dirbę menininkai. Keli informantai minėjo ir kituose tyrimuose yra nuorodų apie šio religingumo židinį, susijusį su pantomimos teatro studijomis Kaune – latvio Modrio Tenisono (1945–2020) ir jo mokinio Kęstučio Adomaičio (1948–1996) trupėmis. 1966–1972 m. Vilniuje ir Kaune dirbęs Tenisonas bendravo ir didelę įtaką darė pastarojo miesto hipiams. Keli jų vaidino jo trupėje; vienas jų, Moksleivis, pasakojo, kad buvo „labai susidomėjęs rytietiškom kultūrom, joga. Modris naudodavo įvairius jogos metodus ir skatino mus gilintis į indų meditacines sritis“ (cituojama iš Ramanauskaitė, 2023, 149). Alternatyviu religingumu domėjosi ir budistais bei krišnaitais tapo ir keli Tenisono mokinio Adomaičio 1968 m. Kauno politechnikos institute įkurtos mėgėjų pantomimos grupės, 1981 m. tapusios profesionaliu teatru, aktoriai ir darbuotojai. Kaip prisimena vienas jų, informantas budistas Juozas, *„menas [man] visada buvo įdomus ir buvo tokio pabendravimo su Modriu Tenisonu. [...] Mes pradėjom joguoti. [...] tai buvo 1982 metai kažkur, aš pas Adomaitį atėjau ir ten per tuos dalykus, ten kažkokie irgi truputį atsivėrimai, iš ten daug žmonių išėjo į visokių dvasinius judėjimus“*.

Ikikrikščioniškomis lietuvių ar baltų religinėmis tradicijomis besidomėję ir jas su senuoju kaimo folkloro ir papročiais sieję alternatyvaus religingumo praktikai savo praktikas ir idėjas plėtojo daugiau ar mažiau institucionalizuotoje liaudies

muzikos gaivinimo (konkrečiai – folkloro ansamblių), kraštotyros (ir konkrečiai Ramuvos), paveldosaugos, turizmo (konkrečiai – žygeivių) terpėse (Ramonaitė ir Kukulskytė, 2014) bei su jomis susijusiose kultūros institucijose. Pavyzdžiui, informantai minėjo Rumšiškių muziejuje 9-ajame dešimtmetyje besibūrusį ratelį, kuriame dalyvaudavo tiek katalikiškų, tiek pagoniškų pažiūrų žmonės. Vienas jo dalyvių Rytis Ambrazevičius pasakojo, kad ratelį „vadindavom „ašramas“. Nes tai būdavo tokie kultūriniai, religiniai pokalbiai [...] ir šalia visokių švenčių buities muziejuose rengimas. [...] Tai tiesiog šiaip buvo malonu tenai nuvažiuoti keliom dienom ir tiesiog skaityti knygas, kalbėtis, diskutuoti apie daugiau gal religinius dalykus ir etnokultūrinius, folklorinius visokių“ (interviu su Ryčiu Ambrazevičiumi, 2010, NSLV).

Dėl įvairias sritis skyrusių ribų neaiškumo, sovietinės ideologijos neapibrėžtumo, skirtingų įvairiais laikotarpiais šios ideologijos keltų tikslų atsiradusi galimybė veikti institucinėse erdvėse alternatyvaus religingumo praktikams suteikdavo išteklių (pavyzdžiui, galimybę naudotis patalpomis, prieigą prie žmonių, kuriuos galima sudominti alternatyviu religingumu ir pan.) ir, tikėtina, turėjo įtakos ir konstruojamai ribai tarp darinių ir aplinkinės visuomenės bei santykiui su valstybės institucijomis. Nieko keista, kad stipriausią persekiojimą patyrę dariniai tokias erdves naudojo labai retai. Dauguma pagonių grupių naudojosi kultūros ir švietimo sričių institucinėmis erdvėmis – šią galimybę užtikrino sovietinė mėgėjų meno sistema, tam tikras etninės kultūros gaivinimo toleravimas, pagonybės kaip įpaveldintos religijos naudojimas kovai su katalikybe religijos politikoje ir neaiškos religijos, pasaulėžiūros ir dvasingumo sąvokos. Mažesnėse uždaroje grupėse (pavyzdžiui, Mokslininkų rūmų sekcijose, teatro trupėse ar viešas veiklas organizavusiuose grupių branduoliuose) plėtojosi stipresni ryšiai; viešų paskaitų lankytojus ir kitokių renginių dalyvius siejo silpnesni ryšiai. Tiesa, toks su institucinėmis erdvėmis siejamų grupių skirstymas yra sąlyginis, nes dauguma uždarų grupelių vienaip ar kitaip dalyvavo ar net pačios organizavo veiklas, skirtas plačiajai visuomenei, ir taip sąveikavo su platesniu alternatyvaus religingumo tinklu.

Geografinė erdvė

Pagrindiniai nagrinėjamo laikotarpio alternatyvaus religingumo centrai telkėsi trijuose Lietuvos didmiesčiuose, kuriuose veikė aukštosios mokyklos – Vilniuje, Kaune ir Šiauliuose. Dalis darinių vienijo daugiausia viename mieste gyvenančius praktikus: Vilniuje nekonvencinio mokslo praktikus ir šį mokslą pasitelkusius pagonis, aplink Stulginskį besibūrusius teosofus, sinkretiškąjį budistų darinį, bahajus; Kaune dzenbudistus, aplink Vaitiekūną besibūrusius teosofus; Šiauliuose neošamanus. Nepaisant to, nemaža dalis praktikų nagrinėjamu laikotarpiu

migravo – išvažiuodavo studijuoti į kitą Lietuvos miestą, po studijų grįždavo ar dėl įvairių kitų priežasčių persikeldavo kitur, įvairiuose migracijos maršruto taškuose praktikuodami bei sąveikaudami su kitais praktikais. Be to, dėl saugumo, simbolių vietų ar vietovių reikšmės ar tinkamumo konkrečioms praktikoms pagonys, krišnaitai, nekonvencinio mokslo praktikai, pirmojo darinio budistai nemažai važinėjo po Lietuvą, lankydami įvairiose vietovėse gyvenusius bendraminčius, prisijungdami prie jose vykusių praktikų ar jas ten rengdami patys. Nemažo judėjimo būta tarp didmiesčių, ypač tarp Vilniaus ir Kauno. Iš esmės, su retomis išimtimis, vėlyvojo sovietmečio alternatyvaus religingumo bendruomenė nebuvo apibrėžiama vietos ir šia prasme buvo labai panaši į Vakarų šalių alternatyvaus religingumo bendruomenes.

Lietuvos kontekste mobiliusi atrodo buvę krišnaitai, kurių migracija neretai siejosi su patiriamu persekiojimu; sėsliausi buvo daugiausia savo ar lyderių namuose praktikavę teosofai – tiesa, jie nemažai keliaudavo į bendraminčių susitikimus Rusijoje. Kalbėdama apie vėlyvojo sovietmečio Lietuvą, Ališauskienė (2012, 154) pastebėjo, kad „geografinės, istorinės ir politinės priežastys drauge lėmė didesnę ar mažesnę Lietuvos izoliaciją nuo Vakarų idėjų, tuo pačiu metu padarydamos ją atviresnę idėjoms iš Rytų, ypač iš buvusios Sovietų Sąjungos. [...] Kai kuriais atvejais Naujojo amžiaus idėjomis susidomėję žmonės lankėsi pas garsius astrologus ir parapsichologus Sovietų Sąjungoje ir satelitinėse šalyse“. Panašiai Menzel (2012, 161–162) sovietinės Rusijos okultinę terpę apibūdino kaip pasižymėjusią dideliu erdviu mobilumu: „Ieškotojai keliaudavo po visą šalį ieškodami tinkamų mokytojų, kuriais galėtų sekti, ar šventų vietų.“ Šio tyrimo duomenys taip pat rodo, kad daugumai analizuotų darinių (iš esmės visiems, išskyrus daugumą pagonių) buvo svarbūs ryšiai su grupėmis ir asmenimis, veikusiais kitose Sovietų Sąjungos respublikose: Rusijoje, Latvijoje, Estijoje, Ukrainoje, Azijos respublikose. Šalia Rusijos iš kitų Sovietų Sąjungos respublikų išsiskyrė Latvija, su kurios alternatyvaus religingumo praktikais bendravo ne tik lietuviai krišnaitai ar nuo tarpukario su latviais glaudžiai bendravę reričiai, bet ir tokių ryšių šiaip jau vengę šiuolaikiniai pagonys. Tad vėlyvojo sovietmečio Lietuvos alternatyvų religingumo praktikai veikė bendrame Sovietų Sąjungos alternatyvaus religingumo lauke.

Daugumos aptartų darinių atveju Rusijos kultūriniai centrai ir juose įsikūrę alternatyvaus religingumo praktikai atliko idėjų sklaidos tarpininkų vaidmenį. Dalis lietuvių praktikų su įvairiomis alternatyvaus religingumo idėjomis susipažino studijuodami Rusijos universitetuose ir skaitydami jų bibliotekose esančias mokslininkams ir studentams prieinamas knygas. Rusų alternatyvaus religingumo praktikai lankydavosi Lietuvos darinių susibūrimuose, Rusijoje gyvenantys grupių lyderiai

vadovavo Lietuvoje veikusiems dariniams ar mokė jų lyderius, daugiausia rusų lektoriai skaitydavo viešas paskaitas. Vis dėlto, kaip rodo kai kurių budistų, teosofų, krišnaitų atvejai, lietuviai bendrame Sovietų Sąjungos alternatyvaus religingumo lauke dalyvavo toli gražu ne tik kaip iš Rusijos kultūros ir mokslo centrų – Maskvos ir Leningrado – sklidusių idėjų ir praktikų priėmėjai, bet ir kaip lygiaverčiai partneriai ar net visai Sąjungai svarbių iniciatyvų ir praktikų lyderiai.

Sovietų Sąjungos alternatyvaus religingumo erdvė buvo ir buvo suvokiama kaip nevienalytė: skyrėsi ir sovietinėse respublikose vykdyta religinė, su ja susijusi kultūros politika, ir jos poveikis alternatyvaus religingumo praktikams. Suprasti įvairių respublikų ar didesnių Sąjungos kultūrinių regionų skirtumus padėjo būtent ryšiai su alternatyvaus religingumo praktikais iš kitų respublikų. Pavyzdžiui, lietuvių krišnaitų iš Lietuvoje besilankančių ar apsigyvenusių rusų krišnaitų girdėti komentarai atskleidžia ne tik religijos politikos įgyvendinimo skirtumus sovietinėse respublikose (šiuo atveju Lietuva suvokta kaip pasižyminti švelnesnėmis priemonėmis), bet ir bendresnio pobūdžio Sovietų Sąjungos kultūrinę regioninę vaizduotę ir Lietuvos kaip „sovietinių Vakarų“ vaizdinį (Pravatorau, 2024). Čia pasirodo simbolinė šalių ir regionų reikšmė. Lietuva kaip simbolinis regionas buvo svarbi ne tik šiuolaikiniams pagonims, bet ir lietuvišką etnografinę literatūrą skaičiusiems ir pagal ją savo patirtis interpretavusiems neošamanams – neatsitiktinai šie jau Nepriklausomoje Lietuvoje užmezgė ryšius su šiauliuose veikusiu pagonių dariniu.

Ryšius su alternatyvaus religingumo praktikais, įsikūrusiais kitose nei Sovietų Sąjungos šalyse, ar kitais lietuviams alternatyvaus religingumo idėjas perdavusiais Vakarų šalių veikėjais taip pat buvo. Kai kuriais atvejais (pavyzdžiui, krišnaitų) šie ryšiai užsimezgė tarpininkaujant rusams. Neošamanai dalį praktikose vartotų psichodelinių medžiagų (LSD) gaudavo būtent iš Vakarų Europos šalių. Akivaizdu, kad šie ryšiai stiprėjo 9-ojo dešimtmečio pabaigoje ir du analizuoti tuo metu susiformavę dariniai – dzenbudistai ir bahajai – siejosi su alternatyvaus religingumo idėjomis, Lietuvą pasiekusiomis iš Vakarų, tarpininkaujant iš ten atvykusiems misionieriams ar Lenkijos praktikams.

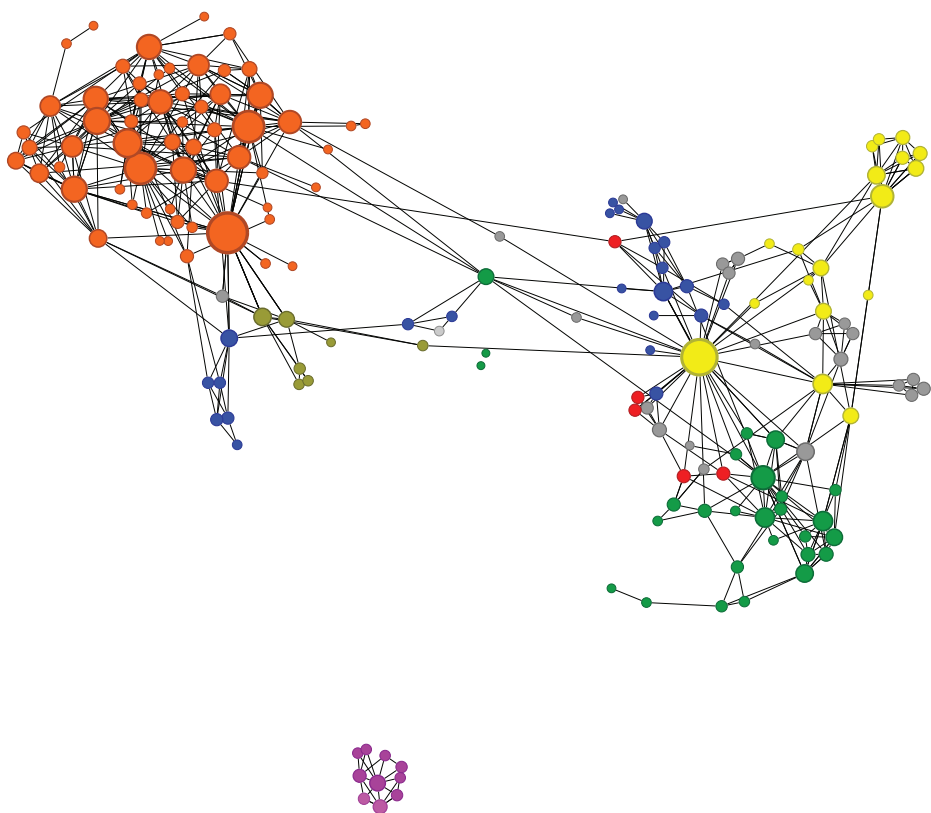
Tinklas

Monografijoje giliau analizuoti keli aplink įvairias religines tradicijas susitelkę dariniai. Kaip minėta tyrimo metodologijos pristatyme, interviu metu stengtasi išsiaiškinti informantų praktikas, kuriomis jie sąveikavo su kitais praktikais, identifikuoti pastaruosius ir taip pamatyti, ar informantai bei jų nurodyti praktikai ryšiais susijungia į tinklą. Ankstesniuose skyriuose, kuriuose nagrinėti atskiri su konkrečiomis religinėmis tradicijomis susiję dariniai, buvo atkreiptas dėmesys į

jų dalyvių ryšius su žmonėmis, praktikavusiais kitokias religines tradicijas – tokių ryšių užfiksuota nemažai. Čia pažiūrėsime, ar ir kaip šie ryšiai darinius sujungia į vientisą tinklą. Žvalgoma į tinklo analizę siekta išryškinti svarbius tinklo struktūros elementus, nustatyti klasterius ir tarpininkus (plg. Everton, 2018). Ši analizė ir tinklo vizualizacija atlikta naudojantis „Gephi 0.10.1“ programa. Pagal informantų atranką, tinklo ribų nustatymo metodą galima įvardyti santykiu grindžiamu metodu (Marin ir Wellman, 2011, 12).

Tinklą sudaro 172 veikėjai (mazgai) – alternatyvų religingumą sovietmečiu praktikavę informantai, jų nurodyti kiti šio religingumo ir kitų religinių tradicijų praktikai, su kuriais informantams teko sąveikauti, ir kituose šaltiniuose identifikuoti praktikai – ir 577 jų sąveikas žyminčios neorientuotos jungtys. Pagal centralizaciją ar decentralizaciją ir integraciją ar segmentaciją tinklas priskirtinas daugiarnių tinklų tipui – tinklams, susidedantiems iš skirtingo laipsnio centralizacija pasižyminčių klasterių (Diani, 2003). Veikėjai turi vieną atributą – pagal interviu duomenis ar kitus šaltinius jiems priskirtą religinę tapatybę (tapatinimąsi su plačiau ar siauriau apibrėžta religine tradicija). Pagal šią atributą veikėjai suskirstyti į aštuonias grupes, kai kuriais atvejais apimančias kelis nagrinėtus darinius: krišnaitus, budistus, teosofus, pagonis, neošamanus, krikščionis, bahajus ir mažesniems dariniams priskirtus bei į atskirą grupę neįtrauktus ar jokiems dariniams nepriskirtus veikėjus (žr. 1 pav). Į tinklą buvo įtraukti ir informantų minėti bei šaltiniuose nurodyti alternatyvaus religingumo praktikams svarbūs krikščionys. Tinkle ryšiais siejasi visi veikėjai, išskyrus vieną grupę ir du praktikus. Pastarieji teigė, kad jau sovietmečiu suvokė esą alternatyvaus religingumo praktikai, bet su jokiais praktikais tuo metu dar nebendravo.

Visus krišnaitus vienijančią, su jų dariniu sutampančią grupę vaizduojančiame tinklo fragmente (oranžiniai mazgai) matome, kad joje būta įvairių ryšių skaičiumi pasižymėjusių veikėjų. Kai kurie siejosi vos su vienu ar dviem kitais veikėjais; kiti, įskaitant neformaliais lyderiais laikytus krišnaitus, turėjo itin daug ryšių. Ryšiais, įskaitant su kitiems dariniams priklausiusiais veikėjais (budistais ir neošamanais), aiškiai išsiskiria informantas Aleksandras.



1 pav. Alternatyvaus religingumo praktikų tinklas

(Spalvomis pažymėta pagrindinė narių tapatybė su aptartais dariniais.

Oranžinė spalva – krišnaitai, mėlyna – budistai, geltona – teosofai, žalia – šiuolaikiniai pagony, rusva – neošamanai, violetinė – bahajai, pilka – nariai, kurie nesitapatino ar kuriuos sunku sieti su vienu dariniu.)

Budistinę grupę vaizduojantis tinklo fragmentas (mėlyni mazgai) rodo, kad nagrinėjamu laikotarpiu toli gražu ne visi budizmą vienaip ar kitaip praktikavę žmonės siejosi kokiais nors ryšiais. Tiksliau, šis fragmentas skyla į dvi dalis ir tris su jomis nesusijusius praktikus. Vieną dalį sudaro daugiausia pirmojo, Buriatijos budizmo tradicijos sekėjų darinio dalyviai; antrojoje jungiasi antrasis ir trečiasis dariniai. Izoliuoti budistai priklausė bendram tinklui, bet per ryšius su kitais dariniais ar žmonėmis. Grupėje neišsiskiria itin daug ryšių turėję veikėjai, bet daugiausia jų, įskaitant ryšius su praktikais, nesitapatinusiais su budistų dariniais, turėjo pirmojo darinio narys Arlauskas, ankstyvąją ir vėlesniąją Vilniaus budistų kartas siejęs Danielius bei antrąjį ir trečiąjį darinius vienijęs Dapkus.

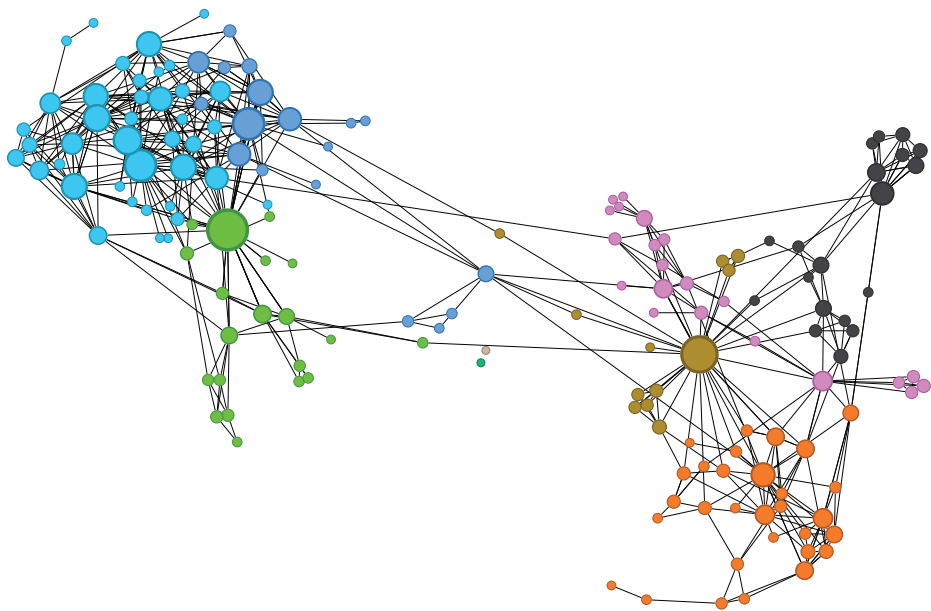
Teosofinę grupę vaizduojančiame tinklo fragmente (geltoni mazgai) ryšiais susijungia visi su vienokiomis ar kitokiomis teosofinėmis tradicijomis besitapatinę veikėjai. Vizualiai išsiskiria Vilniaus (kairiau viduryje) ir Kauno (viršuje dešinėje) reričiai bei Vydūno pasekėjai, tad šiuo atveju vietovės, kuriose veikė praktikai, ir skirtingi autoritetai – Rerichai ar Vydūnas – turėjo reikšmės praktikų tarpusavio ryšiams. Daugiausia ryšių (su tinklo veikėjais apskritai) turėjo su vilniečiais besitapatinę informantas Jonas, kuris dalyvavo daugelyje skirtingų darinių praktikų.

Visus analizuotus pagoniškus darinius apimančią pagonišką grupę vaizduojančiame tinklo fragmente (žali mazgai) matyti, kad du pagonišką tapatybę turėję veikėjai nagrinėjamu laikotarpiu su kitais alternatyvaus religingumo praktikais nebuvo susiję jokiais ryšiais. Etnokultūrinio lauko veiklose dalyvavę būsimeji romuviai telkiasi grupės centre ir dešinėje, o kitas pagonybės vizijas puoselėję pagonys – kairėje ir viršuje. Be to, galima pastebėti nuošaliau esančią informantę Redą, kuri aktyviau dalyvavo budistų, krišnaitų ir psichofizinės saviugdos praktikose bei palaikė ryšius su teosofais. Apačioje kairėje matosi mažiau ryšių su kitais grupės nariais turėję, etnokultūros lauko veiklose nedalyvavę būsimeji romuviai. Daugiausia ryšių (daugiausia su kitais pagonių grupės veikėjais) turėjo Trinkūnas, taip pat nemažai – įvairių darinių praktikose dalyvavęs informantas Robertas ir du folkloro ansamblių ir žygeivių judėjimui bei būsimajai Romuvai priklausę veikėjai.

Su neošamanišku dariniu sutampančią neošamanišką grupę vaizduojantis fragmentas (rusvi mazgai) rodo, kad vienokiais ar kitokiais ryšiais siejosi visi jos veikėjai. Vis dėlto matyti ir daugiau tarpusavio ryšių siejama šiauliečių grupė. Bahajų grupė, sutampanti su bahajų dariniu ir apimanti visus į tinklą įtrauktus bahajus, yra vienintelė, nesusijusi su jokiais kitais alternatyvaus religingumo praktikais. Joje aiškiai išsiskiria viduryje matoma lyderė Smith. Krikščionys (raudoni mazgai) daugiausia siejosi su pirmuoju budistų dariniu, pagonimis ir dviem teosofais. Pilkai pažymėti su jokiais dariniais ir religinėmis tradicijomis nesitapatinę praktikai bei praktikai, dalyvavę dariniuose, kurie vizualizacijoje nebuvo išskirti atskira spalva dėl mažo tyrimo metu nustatyto dalyvių skaičiaus (pavyzdžiui, nekonvencinio mokslo praktikai). Tinklo vizualizacijoje matosi, kad vieni (psichofizinės saviugdos, nekonvencinio mokslo ir astrologijos praktikai) siejosi su vienu iš aiškesnę tapatybę turėjusių grupių (ypač teosofų), bet nemaža dalis turėjo ryšių su dviejų grupių (ypač teosofų ir pagonių) dalyviais.

Ne mažiau įdomus yra ir grupių bei jas sudarančių darinių ir praktikų išsidėstymas tinkle. Ryšiais susijusių grupių fragmentas skyla į dvi dalis. Kairiojoje jungiasi krišnaitai, budistai (trečiasis darinys) ir neošamanai; dešiniojoje – pirmojo darinio budistai, teosofai, pagonys, psichofizinės saviugdos ir nekonvencinio mokslo

praktikai bei krikščionys; šias dalis sieja antrojo darinio budistai, pagonis ir du jokiui dariniui nepriskirti praktikai. Vizualinis grupių artumas tinkle rodo, kad jas siejo daugiau ryšių. Siekiant suprasti, kokius veikėjus siejo daugiausia ryšių, analizuoti klasteriai – tinklo junginiai, kuriems priklausančios veikėjos tarpusavio ryšių turi daugiau nei su kitais tinklo veikėjais (apskaičiuota taikant modalumo (angl. *modularity*) rodiklį). Išsiskyrė 10 klasterių, susijusių, bet nevaisingai sutampančių su tomis pačiomis religinėmis tradicijomis sekusių praktikų grupėmis (žr. 2 pav.). Pirmiausia į įvairius klasterius įsilieja aiškos tapatybės neturėję veikėjai. Krišnaitų grupė išsidalina į tris klasterius. Pirmąjį (žydi mazgai) sudaro vien tik krišnaitai. Antrasis (melsvi mazgai) apima daugumą krišnaitų ir du budistus, vieną pagonį ir vieną jokiui dariniui nepriskirtą veikėją. Trečiąjį klasterį (žali mazgai) sudaro nedidelė dalis krišnaitų, visi neošamanai ir trečiasis budistų darinys. Ketvirtąjį klasterį (violetiniai mazgai) sudaro pirmasis budistų darinys, teosofas, katalikas ir penki



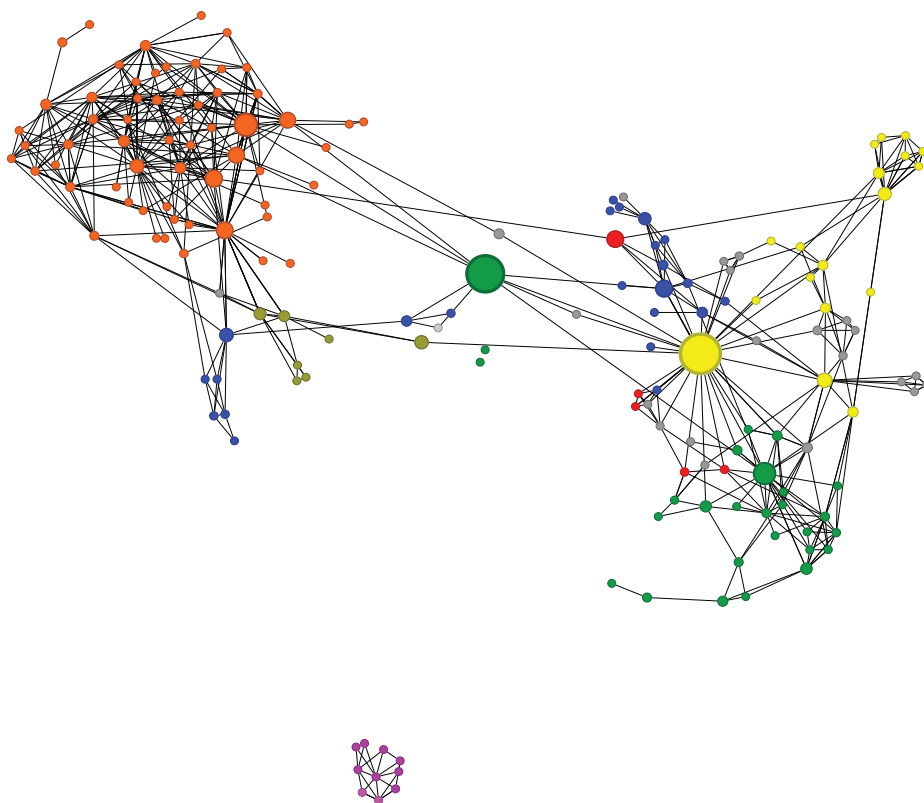
2 pav. Klasteriai pagal jungtis tarp veikėjų (mazgų)

jokiam dariniui nepriskirti veikėjai. Dauguma teosofų kartu su keturiais jokiai grupei nepriskirtais veikėjais patenka į vieną – penktąjį – klasterį (juodi mazgai). Dauguma pagonių irgi atsiduria viename – šeštajame – klasteryje (oranžiniai mazgai), kuriame taip pat glaudžiasi teosofas, nekonvencinio mokslo praktikai, du katalikai ir du jokiai grupei nepriskirti veikėjai. Septintąjį klasterį (rusvi mazgai) sudaro margiausia publika: teosofas, du katalikai, du budistai ir septyni jokiai grupei nepriskiriami veikėjai. Du atskirtus – aštuntąjį (pilkas mazgas) ir devintąjį (tamsiai žalias mazgas) – klasterius sudaro du izoliuoti praktikai; sutampa jungčių su kitais dariniais neturintis bahajų darinys ir juos apimantis dešimtas klasteris (rožiniai mazgai).

Turint omenyje, kad čia grupė suprantama kaip individų, kuriuos telkia konkreti (nors ir plačiai bei nevienodai apibrėžiama) religinė tradicija, junginys, o klasteris – individų, kuriuos sieja daugiau ryšių nei su kitais veikėjais, sankaupa, dalinis grupių ir klasterių sutapimas ar nesutapimas leidžia lyginti Coheno simboliškai konstruojamos ir Campbell tinklinės bendruomenės perspektyvas. Tik du klasterius – su kitais dariniais ir praktikais nesusijusių, su bahajų dariniu sutampantį dešimtąjį ir krišnaitus apimantį pirmąjį klasterį – sudaro tiktai vienos grupės (ir su ja sutampančio darinio) veikėjai. Antrajame, penktajame ir šeštajame klasteriuose atitinkamai vyrauja krišnaitai, teosofai ir pagonys. Nors daugumoje klasterių yra su vyraujančiais dariniais ar su jokiais dariniais nesusijusių praktikų, trečiasis, ketvirtasis ir septintasis klasteriai pasižymi ypač didele praktikų įvairove. Be to, nors teosofų ir neošamanų grupėse 1 paveiksle išsiskyrė konkrečiuose miestuose veikusios grupės, pagal veikėjų ryšių skaičių išskirtuose klasteriuose miestų reikšmės ryšiams nesimato: visi, išskyrus tris, teosofai patenka į vieną klasterį, kaip ir viename klasteryje atsiduria visi neošamanai. Grupių (ir darinių) ir klasterių nesutapimą galima vertinti kaip indikatorius, kad socialiniai ryšiai ar sąveikos (didelis jų skaičius) ne visais atvejais lemia siejimąsi su konkrečia religine tradicija arba ryšiais apibūdinama tinklo struktūra nebūtinai sutampa su simboliškai konstruojama bendruomene.

Nemaža dalis praktikų palaikė ryšius su daugiau nei vienu dariniu ir jų ryšiai jungia šiuos darinius į vieną tinklą. Svarbiausią vaidmenį sujungiant darinius ir atskirus praktikus į vieną tinklą vis dėlto atlieka vadinamieji tarpininkai. Šie išteklių srautą tinkle galintys kontroliuoti veikėjai nustatyti apskaičiuojant tarpininkavimo centriškumą (angl. *betweenness centrality*). Išsiskiria keliolika su įvairiais dariniais besitapatinusių ar su jokiais nesitapatinusių asmenų, kurie tinkle turėjo didesnę tarpininkavimo potencialą (žr. 3 pav.). Didžiausiu potencialu pasižymėjo informantai teosofas Jonas ir pagonė Reda. Pirmasis turėjo ryšių su teosofais, pagonimis, budistais, astrologais, katalikais, neošamanais ir jokiai dariniui nepriskirtais veikėjais.

Informantė Reda nuo 1986 m. tapatinosi su pagonimis (aplink Trinkūną besibūrusiais būsimosios Romuvos nariais), bet prieš tai ir netgi jau susitapatinusi su šiuo dariniu domėjosi įvairiomis religinėmis tradicijomis ir dalyvaudavo įvairių darinių praktikose. Ji turėjo ryšių su pagonimis, budistais, krišnaitais ir jokiam dariniui nepriskirtais veikėjais. Klasterių atžvilgiu abu patenka į septintąjį klasterį ir jungia po keturis klasterius. Pagal tarpininkų atliekamus vaidmenis informantas teosofas Jonas, jungęs darinius, su kuriais nesitapatino, atliko konsultanto vaidmenį; informantė pagonė Reda, jungusi darinį, su kuriuo tapatinosi, su dariniais, su kuriais nesitapatino, galėjo atlikti prieigos kontroliuotojo arba atstovo vaidmenį (Hanneman ir Riddle, 2011). Antra pagal potencialą tarpininkų grupė – pagonis Trinkūnas, krišnaitas Vaidotas ir katalikas tėvas Stanislovas.



3 pav. Tarpininkai. Tarpininkavimo potencialą rodo mazgus vaizduojančių taškų dydis

Tad alternatyvaus religingumo terpės kaip visumos ir ypač žvalgomoji tinklo analizė gerokai pagilina įžvalgas, gautas analizuojant atskirus darinius. Pirmiausia ji rodo, kad kultų terpė Lietuvoje susiformavo iki 1990-ųjų. Žvalgomoji tinklo analizė rodo aiškia, bet nevienalytę kultų terpės struktūrą, skirtingas darinių sąsajas pagal ryšius. Be to, aiškiai matosi, kad nagrinėjamo laikotarpio alternatyvaus religingumo praktikai skyrėsi tiek ryšių skaičiumi, tiek ryšiais su įvairiais dariniais. Praktikų teiginius, kad jie niekuomet nesąveikavo su kitiems nei jų dabartinis darinys priklausiusiais žmonėmis, reikia vertinti atsargiai, bet negalima abejoti, kad tokių būta nemažai. Vis dėlto nemažos dalies praktikų pokalbiai, su skaitymu susijusios veiklos ir kitos praktikos kūrė ryšius tarp skirtingų darinių ir jokiems dariniams nepriklausiusių žmonių. Kai kurie praktikai išsiskyrė ypač gausiais ir įvairiais ryšiais ir būtent jų dėka šioje terpėje susijungė ir mažiau tarpusavio ryšių turintys dariniai. Sovietinio konteksto įtaka šiai terpei kaip visumai reiškėsi įvairiai: ne tik varžymu ir persekiojimu, lėmusiu kai kurių terpės darinių uždaramą ir konstruojama terpę ir visuomenę skyrusią ribą, bet ir idėjų sklaidą, ryšių geografiją, su sovietine religijos, kultūros mokslo politika susijusias erdves, kuriose vyko sąveikos, ir specifinį individualizmą kaip priešinimąsi kolektyvizmo ideologijai. Galiausiai su kitais dariniais ir praktikais nesusijęs bahajų darinys rodo, kad bent jau Atgimimo metais radosi alternatyvaus religingumo grupių, patraukusių visiškai su kultų terpe nesusijusius žmones.

IŠVADOS

Net ir analizuojant toli gražu ne visus nustatytus alternatyvaus religingumo praktikų darinius, tyrimas atskleidė spalvingą jo vaizdą vėlyvojo sovietmečio ir Atgimimo metų Lietuvoje. Analizuoti dariniai skyrėsi santykiu su valstybe, struktūra, gyvavimo trukme ir kitais aspektais. Siekiant suprasti vėlyvojo sovietmečio Lietuvos alternatyvaus religingumo bendruomeniškumą kaip modernioje visuomenėje veikiančios religinės bendruomenės atvejį, analizę nuspręsta grįsti dviejų perspektyvų ir bendruomenės sampratų deriniu: Anthony Coheno pristatyta universalios bendruomenės kaip simbolinio konstrukto samprata ir Heidi Campbell vėlyvosios modernybės religinės bendruomenės tipui taikyta tinklinės religinės bendruomenės samprata. Viena kitą papildančių Coheno ir Campbell sampratų derinys padeda atskleisti svarbius sovietmečio alternatyviojo religingumo aspektus: tikėjimo turinių ir interpretacijų įvairovės suderinamumą vienoje bendruomenėje ir šio laikotarpio alternatyvaus religingumo terpės tinkliškumą.

Dariniai analizuoti juos suskirsčius pagal plačiai apibrėžtas jų puoselėjamas religines tradicijas, kurios apėmė ne tik idėjas ar mokymą, bet ir skirtingas reikšmes galinčias įgyti praktikas (pavyzdžiui, joga, meditacija, vegetarizmas) – iš tiesų paaiškėjo, kad jos veikia kaip simboliai, galintys turėti skirtingas reikšmes. Bene labiausiai vėlyvojo sovietmečio Lietuvos alternatyvaus religingumo praktikus traukė Rytų religinės tradicijos. Gausiausias, stipriausių ryšių siejamas ir įvairiapusiškiausia veikla pasižymėjęs buvo krišnaitų darinys – įvairius jogą, Rytų religinėmis tradicijomis besidomėjusius praktikus traukusi, su kitų Sovietų Sąjungos respublikų bendraminčiais aktyviai bendravusi, savilaidos leidyba ir platinimu užsiėmusi grupė, veikusi keliuose Lietuvos didmiesčiuose ir kitose vietovėse. Krišnaitai išsiskyrė gyvensenai keliamais reikalavimais, persekiojimo patirtimi ir misionieriškais siekiais, lėmusiais grupės uždaro ir atviro dinamika. Nors krišnaitai atstovavo daugelyje pasaulio šalių veikiančiai religinei organizacijai, turinčiai išplėtotą mokymą ir praktikas bei pasižyminčiai griežta struktūra, nagrinėjamu laikotarpiu Lietuvoje praktikos neretai vyko improvizuotai ir grupė buvo neformali.

Termino „budizmas“ talpumą atskleidžiančioje vėlyvojo sovietmečio Lietuvos budistų terpėje veikė pavieniai praktikai ir trys dariniai. Pirmasis praktikavo Buriatijos mokytojų pristatytą tradiciją ir, patyręs sovietų valstybės persekiojimą, buvo gana uždaras bei veikė kaip bendrasajunginės šių mokytojų mokinių grupės dalis, palaikydamas aktyvesnius ryšius su buriatais, rusais ir kitų sovietinių respublikų bendraminčiais nei su lietuvių alternatyvaus religingumo praktikais. Antrasis darinys – sinkretinis Vilniaus ratelis – reikšmingas tuo, kad jame dalyvavę praktikai siejosi su budistų, krišnaitų ir šiuolaikinių pagonių dariniais. Trečiasis, dzenbudizmo tradiciją puoselėjęs, darinys iliustruoja atgimimo laikotarpiu kitusias alternatyvaus religingumo idėjų srautų kryptis: šio darinio dalyviams dzenbudizmo mokė mokytojai iš Lenkijos. Galiausiai būta nemažai pavienių, pagal įvairiose knygose esančius aprašymus ir paaiškinimus bandžiusių praktikuoti, tiek dalyvavusių kituose dariniuose, tiek besitapatinusių išimtinai su budizmu žmonių – tai rodo budizmo kaip simbolio daugiaprasmiškumą ir talpumą.

Su ikisovietiniais dariniais ryšių turėję, lyderių namuose bendravę, daugiausia skaitymo praktikas puoselėję, bet ir įvairiose kitų darinių praktikose dalyvavę teosofai skyrėsi Lietuvai ir Rusijai ir atitinkamai Vydūnui bei Rerichams teikiama svarba, buvo susidūrę su valstybės persekiojimu, bet naudojos ir daliniu toleravimu, kuris buvo įmanomas nutylint religinę šių veikėjų reikšmę ar interpretuojant religiją kaip kultūrą.

Šiuolaikiniai pagonys – ikikrikščioniškos lietuvių religijos viziją puoselėję alternatyvaus religingumo praktikai – nagrinėjamu laikotarpiu būrėsi į su etnokultūriniu lauku siejamą, Žemaitijos kunigaikštiškos istorinės vizijos įkvėptą, ikikrikščioniškos lietuvių religijos interpretaciją su nekonvenciniu mokslu siejusią ir itin sinkretišką taikomąjį nekonvencinį mokslą propagavusią grupes. Jų veiklą sovietmečiu reikšmingai lengvino sovietų ideologų religijos ir kultūros politikoje naudotas pagonybės vaizdinys bei neaiškos religijos, kultūros ir mokslo skirtys. Su etnokultūriniu lauku siejama grupė Nepriklausomoje Lietuvoje tapo žinoma kaip „Romuva“, ir jos siekiai dabartinėje religijos politikoje daro didelę įtaką tiek pačios grupės, tiek kitų šiuolaikinių pagonių grupių sovietmečio istorijos konstravimui.

Be darinių, susitelkusių į platesnius domėjimosi Rytų religinėmis tradicijomis ir ikikrikščioniška religija vienijamus darinius, taip pat nustatyti ir analizuoti nekonvencinį mokslą su religinėmis idėjomis derinę praktikai, psichofizinės sąviugdos grupės, neošamanizmo praktikai ir bahajai. Pastarieji yra išskirtiniai tarp visų kitų analizuotų darinių, įskaitant alternatyvaus religingumo ir katalikų sąveikos atvejus: pačioje nagrinėto laikotarpio pabaigoje atsiradusios, iš Vakarų atvykusios misionierės suburtos grupės dalyviai neturėjo jokių ryšių su kitais dariniais

ir, atrodo, nelaikė svarbiais terpėje žinotų simbolių. Šis atvejis bei informantų pastebėjimai apie išaugusią alternatyvaus religingumo idėjų ir praktikų pasiūlą 9-ojo dešimtmečio pabaigoje rodo, kad tuo metu alternatyvaus religingumo terpė ėmė fragmentuotis.

Nepaisant šios konkrečių grupių analizės vertės, akivaizdu, kad ketinimas žvelgti plačiau nei konkretūs dariniai pasiteisino. Tik taip pavyko pamatyti ryšius ne tik tarp darinių, bet ir viso religinio lauko tinkliškumą, įskaitant žmones, nesi-tapatinusius su konkrečiomis grupėmis, dalyvavusius kelse grupėse, trumpalai-kius darinius, taip pat ryšius su vyraujančia religija ir sovietiniu režimu. Surinkti duomenys leidžia teigti, kad vėlyvojo sovietmečio Lietuvoje buvo susiformavusi alternatyvaus religingumo terpė (kultų terpė), o ne tiesiog veikė atskiros Lietuvą pasiekusiomis alternatyvaus religingumo idėjomis susidomėjusių praktikų gru-pelės. Interviu metu ir iš kitų šaltinių surinktų duomenų pagrindu nustatyti da-riniai (visi, išskyrus vieną darinį ir du praktikus) susijungia į vieną tinklą. Šiame kontekste išryškėjo praktikų svarba: praktikos, apėmusios sąveikas nuo pokalbių, skaitymo, jį įgalinančių mainų ir lydinčių diskusijų, dalyvavimo apeigose ir kitose veiklose, buvo ryšys, siejęs šio tinklo narius. Bene svarbiausia ryšius įgalinusi prak-tika buvo skaitymas ir su savilaida susijusios veiklos. Dalis praktikų buvo gana atviros, ir nemaža dalis informantų vienu ar kitu metu arba nuolat dalyvavo ne viename darinyje, semdamiesi patirčių, technikų ir idėjų, kurias derino kurdami savo praktiką, pasaulėžiūrą ir tapatybę. Ši terpė telkėsi didmiesčiuose, bet iš esmės nesisiejo su konkrečiomis vietovėmis. Tiesa, religinės tradicijos sietos su šalimi ar tam tikrais regionais – šiuolaikiniams pagonims tai buvo Lietuva, Rytų tradicijomis besidomėjusiems praktikams – įvairūs ir įvairiai apibrėžiami Azijos regionai. Ne mažiau svarbu tai, kad nors valstybė stipriai apribojo komunikaciją su kitomis ša-limis, nemaža dalis lietuvių praktikų gan aktyviai migravo ir po Lietuvą, ir po So-vietų Sąjungą.

Vėlyvojo sovietmečio Lietuvos alternatyvaus religingumo tinklą lyginant su Vakarų šalių tinklinėmis religinėmis bendruomenėmis, išryškėjo keli svarbūs as-pektai. Pirmiausia Vakarų ir vėlyvojo sovietmečio Lietuvos alternatyvaus religin-gumo terpių lyginimas problemiškausias dėl nepakankamai ištirtos individua-lizmo ir individualizacijos praktikų raidos sovietmečio Lietuvoje. Nepaisant to, kad dalis informantų tikrai rėmėsi savimone kaip autoritetu, alternatyvaus religin-gumo tinkliniam bendruomeniškumui svarbus individualizmas ir asmens viduje glūdintis autoritetas nagrinėjamo laikotarpio Lietuvoje reiškėsi ne tiek dėl indivi-dualizmo reikšmės šioje terpėje, kiek dėl priešiško kolektyvizmo ideologijai ir reliatyvizmo, kurį paskatino sovietinės ideologijos krizė ir daugybė kasdieniame

gyvenime atsiradusių dažnai nenusipėjamų reikšmių. Antra, dėl modernizacijos vietos bendruomenė prarado reikšmę, bet informacijos ribojimas ir telkimas keliuose centruose lėmė, kad didžiąją nagrinėjamo laikotarpio dalį alternatyvaus religingumo tinklas buvo apibrėžtas kultūriškai-geografiškai: jis ribojosi Sovietų Sąjungos teritorija, Maskvai ir tuometiniam Leningradui tampant svarbiais jo centrais. Galiausiai vietoj komunikacijos kanalų, vienijančių alternatyvaus religingumo grupes, vėlyvojo sovietmečio Lietuvoje veikę pagrindinės nelegalios ir pusiau legalios literatūros sklaidos kanalai šio religingumo praktikus siejo su kai kuriomis vyraujančios religijos grupėmis. Sovietinis kontekstas atsiskleidė ne tik kai kurių grupių patirtu persekiojimu ir daugelio praktikų jaustu pavojumi, bet ir sovietinės religijos politikos sukurta galimybe šį religingumą praktikuoti kaip mokslą, sveikatingumą ar kultūrą ir kartu naudotis institucinėmis erdvėmis – išnaudoti sovietinės sistemos infrastruktūrą ir resursus.

Tyrimas atskleidė daugybę klausimų ateities tyrimams bei aspektų, kurie buvo aptarti, bet reikalauja tolesnių tyrimų. Pavyzdžiui, nagrinėjamo laikotarpio Lietuvos alternatyvaus religingumo bendruomeniškumui ar bendruomeniškumui apskritai giliau suprasti būtų naudingi šalies ypatybes atspindintys individualizmo raidos tyrimai, daugiau įžvalgų suteiktų ir nuodugnesni alternatyvaus religingumo praktikų tapatybės formavimosi bei praktikose vykusių sąveikų tyrimai. Galiausiai tyrimo duomenys apie su įvairiais dariniais susijusiems informantams svarbią kultūrinę-regioninę erdvę ir sąveikas su kitų sovietinių respublikų ir šalių bendraminčiais rodo, kad vertingų įžvalgų suteiktų ryšių tarp praktikų iš įvairių sovietinių respublikų ir kitų šalių, savilaidos veiklų kaip komunikacinės praktikos tyrimai.

SUMMARY IN ENGLISH

The growth of religious diversity and changes within communities are widely recognized as significant aspects of modernity and societal modernization across many regions. Over the past two centuries, the category of “community” has been a central framework for understanding various processes of modernity, expressing its anxieties, and serving as a key term in the social sciences and humanities. It has also been one of the most influential ideals in cultural and political discourse during this period. Traditionally, studies of religious communities, and communities in general, have been dominated by the idea that communities are primarily defined by geographical proximity and close social ties. Furthermore, these studies often emphasized the notion that religious communities are disappearing due to factors such as religious diversification, the privatization and individualization of religion, declining association, participation, and commitment to religious organizations, and other aspects of modern societies. In recent decades, however, the focus has shifted from the presumed decline of religious communality to its changing nature, prompting new conceptualizations of communities that are deterritorialized, detraditionalized, or otherwise reimagined. The traditional view of local, place-based, and close-knit communities has become increasingly problematic, and the need for new conceptualizations is especially acute in the context of alternative religiosities – new religious movements and religious expressions that form subcultures on the margins of social life that promote values, lifestyles, beliefs, and practices perceived as alternatives to the dominant religion and established minority religions within a given society.

In Lithuania, alternative religiosity is largely regarded as a phenomenon of the post-Soviet era. Indeed, it was after the 1990s – following the lifting of restrictions on religion, the establishment of religious freedom, and the influx of religious alternatives from the West – that this form of religiosity became prominent in the country’s religious landscape. Compared to the breadth of research on Soviet and socialist countries’ majority religions, research on alternative religiosity in this period is still in its infancy. Existing studies have primarily focused on substantive

components: ideas, belief contents, individual practitioners, groups, and practices. However, the structure and communality of these groups, the ties between them and their members, and their practices as forms of social interaction have received little attention. Furthermore, the eruption of alternative religiosity is not an entirely post-Soviet era phenomenon despite the fact that most research regards it as such, but in fact, the beginnings of alternative religiosity can be seen during the late Soviet and Perestroika periods.

This academic context inspired this study of alternative religiosity in the late Soviet period, with a focus on its communality and links to Lithuanian modernity, and a theoretical framework combining two conceptual perspectives on community: Anthony Cohen's concept of community as a symbolic construct and Heidi Campbell's concept of a networked religious community. The integration of these concepts allows for addressing key aspects of the alternative religiosity milieu: its emphasis on the compatibility of a variety of faith contents and interpretations within a single community and its networked nature. Building on Cohen's and Campbell's concepts of community, this monograph examines alternative religiosity in Lithuania during the late Soviet and Perestroika periods, exploring its communality as a manifestation of societal modernization.

To this end, the monograph begins with a review of the theoretical conceptualizations of community, the problematics of religious communities, and the relevant characteristics of Soviet modernity. It introduces Cohen's and Campbell's concepts of community as tools for investigating the communality of alternative religiosity in Lithuania during the late Soviet and Perestroika periods. The analysis then turns to groups within the alternative religiosity milieu, the interactions within them, the symbols used to construct community boundaries, and other salient details. Finally, through an exploratory social network analysis, this monograph examines the broader milieu of alternative religiosity, including the ties and interactions between groups and individual practitioners, the nature of their communality, and other characteristics of the milieu.

The primary data for this study were gathered through semi-structured interviews conducted in 2021-2022 with 53 informants who either practiced alternative religiosity in the late Soviet and Perestroika periods or were acquainted with individuals who did. This data collection was supplemented by analysis of published recollections and interviews, documents and press materials from certain groups, and interviews stored various archives. These include the Lithuanian Hare Krishnas archive, prepared by Dovydas Strašunskis, the Vilnius University database "Invisible Lithuanian Society of the Soviet Era", and the authors' personal archives.

The content analysis was performed on two levels: first, at the level of individual groups associated with specific religious traditions, and second, at the level of the alternative religiosity milieu, encompassing all the groups examined.

The first part of the monograph lays out the theoretical framework underpinning the subsequent analysis. It begins with a discussion of various approaches to studying religious communities and communities of alternative religiosity. It then introduces Cohen's and Campbell's theoretical perspectives on community. Finally, it concludes with a consideration of these concepts' applicability to the study of alternative religiosity during the late Soviet period.

Chapters 2 through 5 analyze the groups and individuals of Lithuanian alternative religiosity in the late Soviet and Perestroika periods, categorized based on the broadly defined religious traditions they identified with. The analysis of each group begins with an overview of its key ideas and practices, offering insight into the symbols significant to the group and the opportunities for interaction within the group and among its members and other practitioners of alternative religiosity. The following descriptions focus on details specific to each case, including the relationships between the group members, their interactions with other groups and practitioners in Lithuania and beyond, the nature of participation, the size and self-perception of the groups, and other factors that illuminate the nature of community and its changes.

Chapter 2 focuses on groups and individual practitioners in Lithuania who were drawn to Eastern religious traditions: Hare Krishnas, Buddhists, and Theosophists. Among these, the Hare Krishnas were the most numerous, maintained the strongest internal ties, and engaged in the broadest range of activities, such as active communication with counterparts in other Soviet republics and the production and distribution of *samizdat* press materials. They stood out within the alternative religiosity milieu due to their stringent lifestyle requirements, experiences of persecution, and missionary aspirations, which contributed to the group's dynamics of closedness and openness. Although the Hare Krishnas operated as local representatives of an international religious organization with established teachings, practices, and structures, their activities in Lithuania during the analyzed period were often improvised, and the group functioned informally. On the other hand, the multidimensional and adaptable nature of Buddhism as a symbol can be seen in the Lithuanian Buddhist milieu of the period, which consisted of individual practitioners and three distinct groups. The first group, introduced to Buddhist traditions by teachers from Buryatia during the 1970s-1980s, operated as part of the broader pan-Soviet network and maintained close interactions with Russian, Estonian, and other disciples of their Buryat teachers. Due to Soviet state persecution, this group avoided contact with Lithuanian

practitioners interested in Buddhism. The second group, active during the same period (1970s-1980s), consisted of practitioners eager to participate in activities with various other alternative religiosity groups in Lithuania. They relied on knowledge transmitted through popular books and created rather syncretic practices. In the late 1980s, a third group emerged, focusing on Zen Buddhism. This group highlights the shifting flows of alternative religious ideas during the Perestroika period, as its members learned Zen Buddhism from Polish teachers, whom they visited in Poland and later invited to teach in Lithuania. Additionally, some individual practitioners identified with Buddhism but had no connections with any of these three groups, instead constructing their practices based on descriptions and explanations found in various popular and academic texts. Finally, Lithuanian Theosophists during this period primarily followed the teachings of the Russian Nicholas Roerich and the Lithuanian Vilhelmas Storosta-Vydūnas. They formed two groups, based in Vilnius and Kaunas, which retained direct connections to pre-Soviet developments. Both groups had faced state persecution in the 1940s-1950s, met privately in their leaders' homes, and mainly engaged in reading and discussing texts. However, they differed in the importance they attached to Lithuania and Russia and to Vydūnas and Roerich, respectively. Following the partial rehabilitation of Roerich and Vydūnas in the late 1960s, Theosophists experienced relative tolerance but were required to obscure the religious significance of these figures or reinterpret their religious teachings as cultural in public.

Chapter 3 discusses followers of interpretations of Lithuanian pre-Christian religious traditions. A group led by Jonas Trinkūnas emerged in the late 1960s as part of a broader secular movement to revive ethnic culture. This group developed practices using a reconstructionist approach, emphasizing the survival of pagan elements in a relatively recent folk culture and attracting large numbers of participants with and without religious motivation. A more imaginative approach characterized the activities of Adolfas Gedvilas, who, since the 1980s, has brought together individuals inspired by a romanticized vision of Lithuania's ducal past, popularized through fiction and other literature. During the 1980s, a more insular group organized practices that combined interpretations of pre-Christian Lithuanian religion with ideas from unconventional science, focusing on participants' physical sensations. Another group formed around Anželika Tamaš, who developed a highly syncretic teaching that blended interpretations of Lithuanian folklore with astrology and unconventional science, presenting these as applied science. During the Soviet period, the activities of these practitioners were significantly facilitated by the Soviet ideological use of pagan imagery in religion and culture policies, as well as the blurred boundaries between religion, culture, and science. In the 1990s,

the ethno-cultural group associated with Jonas Trinkūnas registered as an official religious community, Romuva. This group's ambitions in the contemporary politics of religion have significantly impacted how the history of the group – and other Soviet-era pagan groups – has been constructed and interpreted.

Chapter 4 introduces groups and individuals not covered in the previous chapters, including practitioners of unconventional science, psycho-physical self-development groups, neo-shamans, and Baha'is. The practitioners of unconventional science engaged in healing and other applications of these sciences, often incorporating elements from various religious traditions into their teachings and practices. Many participated in activities of various alternative religious groups, and some gathered around Jonas Gikis in the Lithuanian House of Scientists as his scientific collaborators and attendees of the public lectures he organized. Enabled by Soviet ideologies of self-development and healthy lifestyles, inconsistent regulation of Eastern psycho-physical techniques, and the blurred boundaries between science and religion, practitioners of psycho-physical self-development often incorporated religious elements into their activities. They organized public lectures on healthy living and practiced in several groups in Vilnius, led by teachers from other Soviet republics and their Lithuanian disciples. In the 1980s, works by Carlos Castaneda, widely copied in libraries in Moscow and Leningrad, drew the attention of some Lithuanians. Certain practitioners experimented with psychotropic substances to reach altered states of consciousness, with the most dedicated group of this kind emerging in Šiauliai during that period. Lastly, the Baha'is stand out among the groups analyzed. Emerging at the very end of the 1980s, this group was established by a Western missionary and comprised members who had not previously engaged with – and did not seem to be attracted to the symbols shared in – the milieu of alternative religiosity. This case, along with informants' observations of the increasing availability of ideas and practices associated with alternative religiosity in the late 1980s, suggests that the milieu was beginning to fragment during that time.

This section of the monograph concludes with Chapter 5, which focuses on the interactions between alternative religious practices and Catholicism, the (internally diverse) majority religion in Lithuania. In developing their alternative religiosity, practitioners sometimes drew from Catholicism, as various traditions within this religion intertwined with ideas from the alternative religiosity milieu and aligned with the practitioners' needs. They shared some symbols with certain Catholic traditions, albeit ascribing them different meanings. Such interactions were influenced by the status of Catholicism as the majority religion in Lithuania, the restrictions it experienced during the late Soviet period, and its internal diversity.

The final section, Chapter 6, examines the analyzed groups and seekers as a networked community, delving into their interactions and analyzing the processes, practices, and other important aspects of alternative religiosity in Lithuania during the late Soviet and Perestroika periods. It investigates the emergent *emic* concepts of community, the groups' relationships to specific localities and regions, and the practices that facilitated interactions between practitioners of alternative religiosity within both institutional and non-institutional spaces. This chapter concludes with a presentation of the findings of the exploratory analysis of the network of practitioners, discussions of its main features, and a comparison of the insights gained from this analysis with the observations from the preceding chapters.

Even without analyzing all of the identified groups, the study revealed a vibrant and colorful picture of alternative religiosity in Lithuania during the late Soviet and Perestroika periods. The groups analyzed differed in structure, duration, relationship with the state and society, and other characteristics. While analyzing specific groups is undeniably valuable, the decision to look beyond individual groups proved to be highly effective. This broader perspective uncovered not only the ties among groups and their members but also the networked nature of the milieu as a whole, including people who did not identify with specific groups, those who participated in several or short-lived groups, and wider connections with the majority religion and Soviet institutions. The data suggests that Lithuania during this period experienced the development of a cultic milieu rather than isolated groups or individual practitioners interested in the ideas of alternative religiosity that had occasionally or incidentally reached the country. All but two research participants have ties with other actors; all but one group consists of actors with ties to other groups or group members. These ties were fostered through interactions enabled by a wide range of practices, from rituals to conversations, reading activities, and other forms of engagement. Some of the practices were open to any interested practitioner, and a number of informants took part in multiple groups at different or the same times, adopting and combining techniques and ideas to create personalized practices, worldviews, and identities. Perhaps the most important practices that enabled these ties and bounded the network were reading-related and self-development activities. Furthermore, this milieu was concentrated in large cities but was not inherently tied to specific locations. Instead, understood symbolically, religious traditions were associated with a country or certain regions – for contemporary pagans, it was Lithuania; for practitioners interested in Eastern traditions, various and variously defined regions of Asia served as uniting symbols. Finally, despite severe state restrictions on international communication,

practitioners actively engaged in interactions and migration within Lithuania and across the Soviet Union.

The comparison between the Lithuanian network of alternative religiosity during the late Soviet and Perestroika periods and the networked religious communities of Western countries raises several important considerations. First, such a comparison is problematic due to the limited research on the development of individualism and individualization processes in Soviet Lithuania. While some informants did rely on the Self as an authority, the significance of individualism in this milieu stemmed less from the intrinsic value placed on the Self and more from the hostility to collectivist ideology and the relativism triggered by the crisis of Soviet ideology and the resulting myriad of often unpredictable meanings in everyday life. Secondly, pre-Soviet and Soviet modernization contributed to the decline of local, place-based communities in Lithuania, thereby weakening the territorial basis of community. However, the restrictions on communication and the concentration of information in a few centers meant that, for much of the period under study, the network of alternative religiosity was culturally and geographically defined. It remained bounded by the territorial borders of the Soviet Union, with Moscow and Leningrad serving as its most influential centers. Additionally, Soviet restrictions on religion intertwined the communication channels of alternative religiosity practitioners with underground Catholic channels used for the dissemination of illegal and/or semi-legal literature. Finally, the Soviet context influenced alternative religiosity not only through state persecution and the perceived dangers faced by some groups and individuals but also through the opportunities created by Soviet policies on religion, culture, and science. These policies created a space to practice alternative religiosity as science, health, or culture and enabled practitioners to exploit the infrastructure and resources of the Soviet system.

Some aspects discussed in this study warrant further research. For example, an in-depth examination of the development of individualism in Lithuania during the period under review would enhance scholarly understanding of both the communality of alternative religiosity and communality in general. It would also shed light on practitioners' identity formation and the interactions that occurred within the practices of the alternative religiosity milieu. Finally, the insights presented here into the cultural-regional spaces relevant for practitioners of alternative religiosity and their interactions with like-minded individuals from other Soviet republics, socialist countries, and beyond suggest that further research on communication and samizdat practices transcending current national borders would provide valuable perspectives on alternative religiosity in the Soviet Union and post-Soviet countries.

LITERATŪRA

Archyviniai šaltiniai

NSLV – tyrimų duomenų bazė „Nematoma sovietmečio Lietuvos visuomenė“. <http://www.visuomenesovietmeciu.tspmi.vu.lt/>

DSA – Dovydo Strašunskio Lietuvos ISKCON archyvas.

Literatūra

Alblamowicz-Borri, Malgorzata. 1993. „Buddhist „Protestantism“ in Poland“. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 13(2): 34–40.

Aleknaitė, Eglė. 2018. „Participation of Contemporary Pagans in Heritage Politics in Lithuania“. *Pomegranate* 20(1): 92–114.

Ališauskienė, Milda. 2012. „The New Age milieu in Lithuania: Popular Catholicism or Religious Alternative?“ In *Religious Diversity in Post-Soviet Society*, edited by Milda Ališauskienė and Ingo W. Schroder, 151–167. Routledge: London and New York.

Ališauskienė, Milda. 2021. „The Role of Religion in the Lives of the Last Soviet Generation in Lithuania“. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* XLI(2): 16–34.

Ališauskienė, Milda. 2023. *Religinės mažumos, visuomenė ir valstybė šiuolaikinėje Lietuvoje*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla.

Ališauskienė, Milda ir Ina Samuilova. 2011. „Modernizacija ir religija sovietinėje ir posovietinėje Lietuvoje“. *Kultūra ir visuomenė* 2(3): 67–81.

Ambraziejienė, Rasa. 2008. „Kauno Sąjūdžio sekmadieninė lietuvių kultūros mokykla: istorija ir šiandiena, pasitinkant mokyklos dvidešimtmetį“. *Vydija* 10: 59–62.

Ammerman, Nancy T. 2016. „Denominations, Congregations, and Special Purpose Groups“. In *Handbook of Religion and Society*, edited by David Yamane, 133–175. Cham: Springer.

- Ammerman, Nancy T. 2009. „Congregations: Local, Social, and Religious“. In *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Peter B. Clarke, 562–579. Oxford: Oxford University Press.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imaginary Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Andrews, James T. 2016. „Inculcating Materialist Minds: Scientific Propaganda and Anti-Religion in the USSR the Cold War“. In *Science, Religion and Communism in Cold War Europe*, edited by Paul Betts and Stephen A. Smith, 105–125. London: Palgrave Macmillan.
- Andrijauskas, Antanas. 2012. „Orientalistikos atgimimas Lietuvoje (1977–1992): orientalizmo transformacijos į orientalistiką pradžia“. In *Rytų Azijos studijos Lietuvoje*, sudarė Kristina Barancovaitė-Skindaravičienė, 19–54. Kaunas: Vytauto Didžiojo universiteto leidykla.
- Antic, Oxana. 1993. „The spread of modern cults in the USSR“. In *Religious Policy in the Soviet Union*, edited by Sabrina Petra Ramet, 252–270. Cambridge, New York and Oakleigh: Cambridge University Press.
- Apanavičius, Romualdas, Eglė Aleknaitė, Eglė Savickaitė-Kačerauskienė, Kristina Apanavičiūtė-Sulikienė ir Ingrida Šlepavičiūtė. 2015. *Etninės muzikos gaivinimo judėjimas Lietuvoje: XX a. 7 dešimtmetis-XXI a. pradžia*. Kaunas: Versus aureus.
- Bagdonavičius, Vacys. 2001. *Sugrįžti prie Vydūno*. Vilnius: Kultūra.
- Bagdonavičius, Vacys. 2013. „25 metai Vydūno idėjų šviesoje“. In *Skaisčiu tikėjimu, galingu veikimu: Vydūno draugijai – 25*, sudarė Vacys Bagdonavičius ir Rima Palijanskaitė, 14–28. Vilnius: Vydūno draugija.
- Beckford, James A. 2003. „Social Movements as Free-Floating Religious Phenomena“. In *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, edited by Richard K. Fenn, 229–248. Malden: Blackwell Publishing.
- Bělka, Luboš. 2016. *Mandala and History: Bidia Dandarivich Dandaron and Buryat Buddhism*. Brno: Masarykova univerzita.
- Bendix, Regina. 1997. *In Search of Autenticity: Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Beresnevičius, Gintaras. 2015. „Lietuvių mitologijos tyrimai XX a. antrojoje pusėje“. In *Lietuvių mitologija. Iš Norberto Vėliaus palikimo*, sudarė Ramunė Vėliuvienė, 7–53. Vilnius: Mintis.
- Blackshaw, Tony. 2010. *Key Concepts in Community Studies*. London, Los Angeles, New Delhi and Singapore: SAGE Publications.
- Bloch, Jon. P. 1998. „Individualism and Community in Alternative Spiritual „Magic“. *Journal of the Scientific Study of Religion* 37(2): 268–302.

- Borup, Jørn. 2004. „Zen and the Art of Inverting Orientalism: Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks“. In *New Approaches to the Study of Religion*. Vol. 1. *Regional, Critical, and Historical Approaches*, edited by Peter Antes, Armin W. Geertz, and Randi R. Warne, 451–487. Berlin: Verlag de Gruyter.
- Brazauskas, Arūnas. 2009. „Kačių dievas ir psichotroninis ginklas“. TV3. <https://www.tv3.lt/naujiena/projektai/kaciu-dievas-ir-psichotroninis-ginklas-n367984>
- Bruce, Steve. 2002. *God is Dead*. Oxford: Blackwell.
- Buck, Christopher. 2021. *Bahá'í Faith: The Basics*. London and New York: Routledge.
- Campbell, Colin. 1972. „The Cult, the Cultic Milieu and Secularization“. In *Sociological Yearbook of Religion in Britain*. Vol. 5, edited by Michael Hill, 119–136. London: CSM Press.
- Campbell, Heidi. 2004. „Challenges Created by Online Religious Networks“. *Journal of Media and Religion* 3(2): 81–99.
- Campbell, Heidi A. 2012a. „Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society“. *Journal of the American Academy of Religion* 80(1): 64–93.
- Campbell, Heidi A. 2012b. „Community“. In *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds*, edited by Heidi A. Campbell, 57–71. London and New York: Routledge.
- Castells, Manuel. 2001. *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Chernyshova, Natalya. 2013. *Soviet Consumer Culture in the Brezhnev Era*. London and New York: Routledge.
- Chryssides, George D. 2007. „Defining the New Age“. In *Handbook of New Age*, edited by Daren Kemp and James R. Lewis, 5–24. Leiden and Boston: Brill.
- Cohen, Anthony. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.
- Corrywright, Dominic. 2003. *Theoretical and Empirical Investigations into New Age Spiritualities*. Bern: Peter Lang.
- Corrywright, Dominic. 2007. „New Age Diffuse Communities“. In *Handbook of New Age*. Vol. I, edited by Daren Kemp and James R. Lewis, 167–180. Leiden and Boston: Brill.
- Costache, Irina. 2017. „The Biography of a Scandal: Experimenting with Yoga during Romanian Late Socialism“. In *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, edited by Juliane Fürts and Josie McLellan, 23–39. Lanham: Lexington Books.
- Czarnecki, Piotr. 2023. „Origins and Development of Buddhism in Poland“. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 9: 28–45.

- Čiubrinskas, Vytis. 2006. „Social/Cultural Anthropology in Lithuania: the Politics and Practice of the Discipline“. *Defining Region: Socio-Cultural Anthropology and Interdisciplinary Perspectives, Part 2. Acta Historica Universitatis Klaipedensis XIII, Studia Anthropologica II*: 89–102.
- Daugirdas, Tomas. 2018. „Kiek seni ir tradiciniai yra „senovės baltai“?“ *Naujasis Židinys–Aidai* 4: 6–7.
- Davie, Grace. 2002. *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith on the Modern World*. London: Dartan, Longman, and Todd.
- Davoliūtė, Violeta. 2013. *The Making and Breaking of Soviet Lithuania: Memory and Modernity in the Wake of War*. New York: Routledge.
- Dawson, Lorne L. 2009. „Church-sect-cult: Constructing Typologies of Religious Groups“. In *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Peter B. Clark, 525–544. Oxford: Oxford Academic.
- Delanty, Gerard. 2003. *Community: Key Ideas*. London and New York: Routledge.
- Delis, Renatas. „Neopagonybės judėjimas posovietinėje Lietuvoje – alternatyvus lietuviškumas kaip atsakas modernybei?“ *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 6(2006): 187–225.
- Diani, Mario. 2003. „Networks and Social Movements: A Research Programme“. In *Social Movements and Networks: Relational Approaches to Collective Action*, edited by Mario Diani and Doug McAdam, 299–319. Oxford: Oxford University Press.
- Dirsė, Greta. 2023. „Nikolajaus Rericho draugijos veikla Kaune 1935–1940 m.“. *Kauno istorijos metraštis* 21: 191–205.
- Do Am Sunim. 1987. „Buddhism in Poland Today“. *Primary Point* February: 3.
- Everton, Sean F. 2018. *Networks and Religion: Ties that Bind, Loose, Build-up, and Tear Down*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Fader, Larry A. 1986. „D. T. Suzuki’s Contribution to the West“. In *A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered*, edited by Masao Abe, 95–108. New York and Tokyo: Weatherhill.
- Filatov, Sergei. 2021. „Buddhism – St Peterburg Style“. *Keston Newsletter* 34: 23–37.
- Gerasimova, Diana. 2010. *Vydūno kūrinių leidyba ir sklaida*. Magistro darbas. Vilnius: Vilniaus universitetas.
- Gerlach, Luther P., ir Virginia H. Hine. 1968. „Five Factors Crucial to the Growth and Spread of a Modern Religious Movement“. *Journal for the Scientific Study of Religion* 7.1: 23–40.
- Gibavičius, Vilius, ir Vaclovas Mikailionis. 2004. *Druidiškas gyvasties ugdymas: žynių pratimai*. Vilnius: Asveja.

- Gikys, Jonas. 1999. *Žemės laukai ir jų įtaka organizmams*. Vilnius: Mokslo aidai.
- Gikys, Jonas. 1989. „Mąstymo galia ir Mokslo demokratizavimas“. *Pajauta* 1: 1–4.
- Glodenis, Donatas, ir Dalė Šmerauskaitė. 1999. *Dvasiniai ir religiniai judėjimai: projekto „Aufbruch“ 7 temos ataskaita*. Vilnius: Vilniaus universitetas.
- Griffiths, Paul J. 1999. *Religious Reading: The Place of Reading in the Practice of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Grigas, Romualdas. 2016. *Poetiniai eskizai*. Vilnius: Versmė.
- Grigas, Romualdas. 2020. *Dienoraščio langą pravėrus. Antroji knyga. Mano brandos metai (1966–2012)*. Vilnius: Versmės leidykla.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. 2008. *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Guest, Martin. 2008. „The reproduction and transmission of religion“. In *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Peter B. Clark, 651–670. Oxford: Oxford University Press.
- Hall, Dorota. 2013. „The Holistic Milieu in the Context: Between Traditional Christianity and Folk Religiosity“. In *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, edited by Steven J. Sutcliffe and Ingvild Saelid Gilhus, 146–159. Durham: Acumen Publishing Ltd.
- Hanegraaff, Wouter. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Hanneman, Robert A., ir Mark Riddle. 2011. „Concepts and Measures for Basic Network Analysis“. In *The SAGE Handbook of Social Network Analysis*, edited by John Scott and Peter J. Carrington, 340–369. London: SAGE.
- Hassal, Graham. 1993. „Notes on the Bábí and Bahá’í Religions in Russia and its Territories“. *Journal of Bahá’í Studies* 5(3). doi.org/10.31581/jbs-5.3.3(1993)
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul. 1999. „Prosperity and the New Age Movement: The Efficacy of Spiritual Economics“. In *New Religious Movements: Challenge and Response*, edited by Bryan Wilson and Jamie Cresswell, 51–78. London: Routledge.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2003. „Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity“. In *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, edited by Richard K. Fenn, 161–175. Malton, Oxford and Carlton: Wiley-Blackwell.
- Honey, Larisa. 2013. „Pluralizing Practices in Late-Socialist Moscow: Russian Alternative Practitioners Reclaim and Redefine Individualism“. In *Soviet Society in*

- the Era of Late Socialism, 1964–1985*, edited by Neringa Klumbytė and Gulnaz Sharafutdinova, 117–142. Lanham and Plymouth: Lexington Books.
- Hunt, Stephen J. 2003. *Alternative Religions: A Sociological Introduction*. Aldershot: Ashgate.
- Ivanauskaitė, Jurga. 2006. *Švelnūs tardymai*. Vilnius: Tyto alba.
- York, Michael. 1995. *The Emerging Network*. London: Rowman & Littlefield.
- Yurchak, Andrei. 2005. *Everything was Forever, until It was no More: The Last Soviet Generation*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Jačėnienė, Nijolė (rež.). 2019. „Rasos šventė“, 1 dalis. *Baltų šventadieniai*, 2019 m. birželio 30 d. <https://www.youtube.com/watch?v=16IWIMRuh8s>
- Jang, Eun-hwa. 2014. „An Investigation of Seung Sahn’s Seon: „Don’t Know“ Mind, Ten Gates, and Systems of Hierarchy and Authorization“. *Korea Journal* 54(4): 29–51.
- Jaseliūnas, Egidijus. 2006. „Savilaidos termino genezė: nuo avangardinės poezijos rinkinių pavadinimo iki lietuviškojo naujadaro“. *Lietuvos istorijos studijos* 18: 100–110.
- Juozaitis, Arvydas. 1995. *Tėvas Stanislovas: pasakojimų knyga*. Vilnius: Džiugas.
- Kadžytė, Gražina. 2014. „Laisvė, brendusi nelaisvėje“. *Tautosakos darbai* 48: 288–293.
- Kajėnas, Gediminas. 2017. Algirdas Kugevičius: „Tibeto budizmas man niekada nebuvo kažkas svetimo...“ *8diena.lt*. <https://8diena.lt/2017/03/06/algirdas-kugevicius-tibeto-budizmas-man-niekada-nebuvo-kazkas-svetimo/>
- Kaltenis, Vytautas. 2013. „Tas nujautimas gyvenimo gelmių...“ In *Skaisčiu tikėjimu, galingu veikimu: Vydūno draugijai – 25*, sudarė Vacys Bagdonavičius ir Rima Palijanskaitė, 29–53. Vilnius: Vydūno draugija.
- Kapaló, James A., ir Kinga Povedák. 2022. „Introduction. Reframing the religious underground“. In *The Secret Police and the Religious Underground in Communist and Post-Communist Eastern Europe*, edited by James A. Kapaló ir Kinga Povedák, 1–36. London and New York: Routledge.
- Kapusta, Jan, ir Zuzana Marie Kostičová. 2020. „From the Trees to the Wood: Alternative Spirituality as an Emergent ‘Official Religion?’“ *Journal of Religion in Europe* 13: 187–213.
- Kaunas, Domas. 2012. „Sovietmečio Lietuvos mažatiražės knygų savilaidos paveldas“. *Knygotyra* 58: 196–246.
- Kavaliauskaitė, Jūratė, ir Ainė Ramonaitė (sud.). 2011. *Sąjūdžio ištakų beiėškant: nepaklusnių tinklaveikos galia*. Vilnius: Baltos lankos.
- Kellner, Joseph. 2018. *The End of History: Radical Responses to the Soviet Collapse*. PhD Thesis, University of California, Berkeley.

- Kelly, Catriona, ir Svetlana Sirotina. 2009. „I didn't understand, but it was funny“: Late Soviet Festivals and their Impact on Children“. *Forum for Anthropology and Culture* 5: 254–300.
- Kernbach, Serge. 2022. „Unconventional Research in USSR and Russia: Short Overview“. SSRN. <https://ssrn.com/abstract=4136176>.
- Kharkhordin, Oleg. 1999. *The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices*. Berkeley. Los Angeles and London: University of California Press.
- Kiauka, Tomas. 2016. „Savas – svetimas Vydūnas: šiuolaikinės receptijos ypatumai kultūrinės atminties kontekste“. *Res humanitariae* 19: 97–119.
- Kiauka, Tomas. 2017. „Vydūnas, Rytai ir krikščionybė: pastabos apie Vydūno religinės tapatybės formavimosi bei raiškos ypatumus“. *Res humanitariae* 21: 106–125.
- Kippenberg, Hans G. 2013. „Phoenix from the Ashes“: Religious Communities Arising from Globalization“. *Journal of Religion in Europe* 6: 1–32.
- Klumbys, Valdemaras. 2008. „Lietuvos kultūrinis elitas sovietmečiu: tarp pasipriešinimo ir prisitaikymo“. *Lietuvos etnologija* 8(17): 139–161.
- Klumbytė, Neringa, ir Gulnaz Sharafutdinova. 2013. „Introduction: What Was Late Socialism?“ In *Soviet Society in the Era of Late Socialism, 1964–1985*, edited by Neringa Klumbytė and Gulnaz Sharafutdinova, 1–15. Lanham and Plymouth: Lexington Books.
- Kołodziejka, Marta. 2018. *Online Catholic Communities: Community, Authority, and Religious Individualisation*. London and New York: Routledge.
- Koné, Alioune. 2001. „Zen in Europe: A Survey of the Territory“. *Journal of Global Buddhism* 2: 139–161.
- Krēsliņš, Uldis. 2020. „Contacts and activities of the Latvia's and Lithuania's Roerich Societies in the „Theosophical anti-soviet underground“ in the 1940s: Based on the Materials of Latvian SSR MGB Case“. *Acta humanitarica universitatis Saulensis* 27: 44–61.
- Kulevičius, Salvijus. 2010. *Lietuvos paveldosaugos idėjiniai modeliai ir jų raiška praktikoje sovietmečiu*. Daktaro disertacija. Vilnius: Vilniaus universitetas.
- Laudere, Marika. 2013. „Introduction to Buddhism in Contemporary Lithuania: Groups and Their Activity“. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 6(1): 21–32.
- LeBlanc, Ronald D. 2001. „Vegetarianism in Russia: The Tolstoy(an) Legacy“. *The Carl Beck Papers in Russian & East European Studies* 1507: 1–39.
- Leonavičius, Vylius. 2002. „Sovietinė globalioji modernybė ir globalumo-lokalumo suvokimas sovietinėje Lietuvoje“. *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 10: 40–49.

- Leonavičius, Vylius. 2008. „Sovietinė modernizacija: socialinės sistemos ir socialinio veikėjo sąveika“. *Dienos ir darbai* 49: 219–233.
- Leonavičius, Vylius, Apolonijus Žilys ir Giedrė Baltrušaitytė. 2021. *Hibridinė sovietinio laikotarpio Lietuvos visuomenės modernizacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Lewis, James R. 2013. „Free Zone Scientology and Other Movement Milieus: A Preliminary Characterization“. *Temenos* 49(2): 255–276.
- Lindquist, Galina. 2006. *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- Luckmann, Thomas. 1967. *Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York and London: The Macmillan Company.
- Luehrmann, Sonja. 2011. *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Luehrmann, Sonja. 2013. „The spirit of late socialism and the value of transformation: Brezhnevism through the lens of post-Soviet religious revival“. *Cahiers du monde russe* 54(3–4): 543–563.
- Lunskaja, Oneta. 2001. *Baltosios pajautos slėnis: gintarinės tautos savasties epas*. Vilnius: Roza mira.
- Mačianskaitė, Loreta. 2019. „Ateizmo propaganda literatūroje“. In *Sovietmečio lietuvių literatūra: reiškiniai ir sąvokos*, sudarė Elena Baliulytė ir Jūratė Sprindytė, 238–258. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Maffesoli, Michel. 1996. *The Time of Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
- Marin, Alexandra, ir Barry Wellman. 2011. „Social Network Analysis: An Introduction“. In *The SAGE Handbook of Social Network Analysis*, edited by John Scott and Peter J. Carrington, 11–25. London: SAGE.
- Martin, Barbara, ir Nadezda Beliakova. 2024. „Introduction“. In *Religious Life in the Late Soviet Union: From Survival to Revival (1960s–1980s)*, edited by Barbara Martin and Nadezhda Beliakova, 1–16. London and New York: Routledge.
- Mažeikis, Gintautas. 2004. „Neošamanizmo kelionės“. In *Kelionių antropologija*, sudarė Gintautas Mažeikis, 147–170. Šiauliai: Šiaulių universiteto biblioteka.
- McBrien, Julie. 2017. *From Belonging to Belief: Modern Secularisms and the Construction of Religion in Kyrgyzstan*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- McBrien, Julie, ir Vlad Naumescu. 2022. „The ‘Post’ in Perspective: Revisiting the Post-Socialist Question in Central Asia and Central and Eastern Europe“. In *Anthropology of Transformation: From Europe to Asia and Back*, edited by Juraj Buzalka and Agnieszka Pasieka, 51–80. Cambridge: Open Book Publishers.

- McCannon, John. 2012. „Competing Legacies, Competing Visions of Russia: The Roerich movement(s) in Post-Soviet Russia“. In *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*, edited by Birgit Menzel, Michael Hagermeister and Bernice Glatzer Rosenthal, 348–369. Munchen and Berlin: Verlag Otto Sagner.
- Melluci, Alberto. 1996. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menzel, Birgit. 2012. „Occult and Esoteric Movements in Russia from the 1960s to the 1980s“. In *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*, edited by Birgit Menzel, Michael Hagermeister and Bernice Glatzer Rosenthal, 151–185. Munchen and Berlin: Verlag Otto Sagner.
- Mikelaitis, Gediminas. 2002. *Tikėti ir rašyti*. Vilnius: Aidai.
- Osterrieder, Markus. 2012. „From Synarchy to Shambala: The Role of Political Occultism and Social Messianism in the Activities of Nicholas Roerich“. In *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*, edited by Birgit Menzel, Michael Hagermeister and Bernice Glatzer Rosenthal, 101–134. Munchen, Berlin: Verlag Otto Sagner.
- Panchenko, Alexander. 2021. „Ancient Wisdom, Stigmatised Knowledge, and Sacred Landscapes: Ontologies and Epistemologies of New Age Culture in Post-Soviet Russia“. *Journal of Ethnology and Folkloristics* 15(2): 19–24.
- Paretskaya, Anna. 2013. „A Middle Class without Capitalism? Socialist Ideology and Post-Collectivist Discourse in the Late-Soviet Era“. In *Soviet Society in the Era of Late Socialism, 1964–1985*, edited by Neringa Klumbytė and Gulnaz Sharafutdinova, 43–66. Lanham and Plymouth: Lexington Books.
- Patackas, Algirdas. 1988. *Rėdos ratas*. Kaunas: savilaida.
- Patackas, Algirdas. 1989. *Saulė ir kryžius*. Kaunas: savilaida.
- Patackas, Algirdas ir Aleksandras Žarskus. 1990a. *Gimties virsmas: gimimas ir krikštynos*. Vilnius: Kauno sekmadieninė lietuvių kultūros mokykla, Eksperimentinė technikos paminklų restauravimo įmonė.
- Patackas, Algirdas, ir Aleksandras Žarskus. 1990b. *Mirties virsmas: mirtis ir lydetuvės*. Vilnius: Eksperimentinė technikos paminklų restauravimo įmonė ir LPS Kauno sekmadieninė kultūros mokykla.
- Pažėraitė, Aušra. 2014. „Būti Bahajų tikėjimo“. In *Religijų įvairovė Lietuvoje: portretai, kasdienybė ir šventės*, sudarė Milda Ališauskienė, 111–116. Vilnius: Versus aureus.
- Pelkmans, Mathijs. 2009. „Introduction: Post-Soviet Space and the Unexpected Turns of Religious Life“. In *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms*

- and *Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, edited by Mathijs Pelkmans, 1–16. Oxford: Berghahn Books.
- Pollack, Detlef, ir Gert Pickel. 2007. „Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change – the case of Eastern and Western Germany“. *The British Journal of Sociology* 58(4): 603–632.
- Possamai, Adam. 2007. „Producing and Consuming New Age Spirituality: The Cultic Milieu and the Network Paradigm“. In *Handbook of New Age*, edited by Daren Kemp and James R. Lewis, 151–165. Leiden and Boston: Brill.
- Pranskevičiūtė, Rasa. 2014. „Alternatyvaus religingumo raiška pokomunistinėse visuomenėse: naujieji religiniai, Naujojo amžiaus ir gamtinio dvasingumo judėjimai“. *Kultūra ir visuomenė* 5(1): 25–43.
- Pranskevičiūtė, Rasa, ir Tadas Juras. 2014. „Acting Underground: Life as a Hare Krishna Devotee in the Soviet Republic of Lithuania (1979–1989)“. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 7(1): 3–22.
- Pranskevičiūtė, Rasa. 2016. „Contemporary Paganism in Lithuanian Context“. In *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, edited by Kaarina Aitamurto and Scott Simpson, 77–93. London and New York: Routledge.
- Pranskevičiūtė-Amoson, Rasa. 2021. „Acting in the Underground: Life as a Hare Krishna devotee in the Soviet Republic of Lithuania (1979–1989)“. In *The Secret Police and the Religious Underground in Communist and Post-Communist Eastern Europe*, edited by James A. Kapaló ir Kinga Povedák, 176–191. London and New York: Routledge.
- Pravatorau, Dzmitry. 2024. „From „Soviet West“ to „Western East“: Russia’s reimagination of Baltic „Westernness“ in a post-2004 geopolitical reality“. *Journal of Baltic Studies* 55(1): 25–45.
- Putinaitė, Nerija. 2007. *Nenutrūkusi styga: prisitaikymas ir pasipriešinimas sovietų Lietuvoje*. Vilnius: Aidai.
- Putinaitė, Nerija. 2015. *Nugenėta pušis: ateizmas kaip asmeninis pasirinkimas tarybų Lietuvoje*. Vilnius: Lietuvių katalikų Mokslo akademija ir Naujasis Židinys-Aidai.
- Putinaitė, Nerija. 2021. „Political Religion and Pragmatics in Soviet Atheisation Practice: The Case of Post-Stalinist Soviet Lithuania“. *Politics, Religion & Ideology* 22(1): 64–83.
- Ramanauskaitė, Egidija. 2004. *Subkultūra: fenomenas ir modernumas*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Ramanauskaitė, Egidija. 2023. *Kauno hipiai: tapatybės paieškos 1966–1972*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

- Ramet, Sabrina Petra (ed.). 1993. *Religious Policy in the Soviet Union*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ramonaitė, Ainė. 2015a. „Įvadas“. In *Nematoma sovietmečio visuomenė*, sudarė Ainė Ramonaitė, 8–27. Vilnius: Naujasis Židinys-Aidai.
- Ramonaitė, Ainė. 2015b. „Veikti atvirai ir būti nematomam? Kamufliuotinio veikimo taktikos“. In *Nematoma sovietmečio visuomenė*, sudarė Ainė Ramonaitė, 105–127. Vilnius: Naujasis Židinys-Aidai.
- Ramonaitė, Ainė ir Rytė Kukulskytė. 2014. „Etnokultūrinis judėjimas sovietmečiu: nematoma alternatyva sistemai?“ *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos* 14(23): 161–181.
- Rapport, Nigel, ir Joanna Overing. 2000. *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London and New York: Routledge.
- Razauskas, Dainius. 2006. „Etnosofai“ A. Patackas ir A. Žarskus“. *Liaudies kultūra* 2: 45–47.
- Rommel, Atko, ir Mikko Sillfors. 2018. „Crossbreeding Atheism with Spirituality: Notes on Soviet and Western Attempts“. *Secularism and Nonreligion* 7(8): 1–13.
- Ronald, Emily K. 2012. „More than „Alone with the Bible“: Reconceptualizing Religious Reading“. *Sociology of Religion* 73(3): 323–344.
- Roof, Wade. C. 2001. *Spiritual Marketplace: Baby-Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Rota, Andrea. 2023. *Collective Intentionality and the Study of Religion: Social Ontology and Empirical Research*. London: Bloomsbury Academic.
- Rota, Andrea, ir Oliver Krüger. 2019. „The Dynamics of Religion, Media, and Community: An Introduction“. *Online* 14: 1–19.
- Rudling, Odeta. 2017. „The Cult of the Balts: Mythological Impulses and Neo-Pagan Practices in the Touristic Clubs of the Lithuanian SSR of the 1960s and 1970s“. *Region: Regional Studies of Russia, Eastern Europe, and Central Asia* 6(1): 87–108.
- Salamon, Karen. 2001. „Going Global from the Inside Out—Spiritual Globalism in the Workplace“. In *New Age and Globalization*, edited by Mikael Rothstein, 150–72. Aarhus: Aarhus University Press.
- Skaistgirytė-Maksėlienė, Simona (sud.). 2018. *Linas Katinas: Ieškau, bet tikiu nerast...* Vilnius: Vilniaus aukciono biblioteka.
- Smith, Helen. 2004. „Gyvenu savo tikėjimą“. *Vakarų Ekspresas*, 2004 07 10. „<http://www.ve.lt/naujienos/visuomene/helen-smith-gyvenu-savo-tikejima>“www.ve.lt/naujienos/visuomene/helen-smith-gyvenu-savo-tikejima.

- Smith, Stephen A. 2016. „Introduction“. In *Science, Religion and Communism in Cold War Europe*, edited by Paul Betts and Stephen A. Smith, 1–31. London: Palgrave Macmillan.
- Smith, Helen. 2012. „Helen Smith (1943–2019)“. <https://histories.bahai.org.uk/2012/09/21/helen-smith/>
- Smith, Peter. 1987. *The Babi and Baha’i Religions: From Messianic Shi’ism to a World Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smolkin, Victoria. 2018. *A Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton: Princeton University Press.
- Songaila, Gintaras. 2015. „Algirdas Patackas – nuo pagrindžio iki Nepriklausomybės“. *Liaudies kultūra* 2: 46–49.
- Subačius, Paulius. 1994. „Apie „Ramuvą“, tėvyniškumą ir neperžengiamas ribas. Pokalbis su A. Patacku“. *Naujasis Židinys-Aidai* 1: 43–50.
- Subačius, Paulius. 2015. *Dvidešimt penkeri religinės laisvės metai*. Vilnius: Aidai.
- Sutcliffe, Steven, ir Marion Bowman. 2000. „Introduction“. In *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, edited by Steven Sutcliffe and Marion Bowman, 11–13. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Staškevičius, Ignas. 2014. *Algirdas Kugevičius: „Nesuk iš savo takelio dėl vieškelio“*. <https://maratonolaukas.blogspot.com/2014/11/algirdas-kugevicius-nesuk-is-savo.html>
- Streikus, Arūnas. 2003. „Apie antikrikščioniškus sovietinių švenčių ir apeigų tikslus“. *Naujasis židinys-Aidai* 10: 514–517.
- Streikus, Arūnas. 2006. „Krikščionybė okupuotoje Lietuvoje“. In *Krikščionybės Lietuvoje istorija*, sudarė Vytautas Ališauskas, 439–550. Vilnius: Aidai.
- Streikus, Arūnas. 2018. *Minties kolektyvizacija: cenzūra sovietų Lietuvoje*. Vilnius: Naujasis Židinys-Aidai.
- Streikus, Arūnas, Daiva Kristina Kuzmickaitė ir Vidmantas Šimkūnas. 2015. *Iš sovietinės patirties į laisvės erdvę: vienuolijos Lietuvoje XX a. antroje pusėje*. Vilnius: Lietuvių katalikų mokslo akademija ir Lietuvos gyventojų genocido ir rezistencijos tyrimo centras.
- Sutcliffe, Steven J., ir Marion Bowman (eds.). 2000. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sutcliffe, Steven J., ir Ingvild Saelid Gilhus (eds.). 2013. *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. Bristol: Acumen Publishing Ltd.
- Strmiska, Michael F., ir Vilius R. Dundzila. 2005. „Lithuanian Paganism in Lithuania and America“. In *Modern Paganism in World Cultures*, edited by Michael F. Strmiska, 241–298. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC CLIO.

- Šereikienė, Valentina. 2016. *Tėvo Stanislovo saulė*. Vilnius: Obuolys.
- Tamaš, Anželika. 1989. *Lllielatų pasaulėžiūra*. Vilnius.
- Tracz, Bogusław. 2018. „Zen na poddaszu. Przyczynek do recepcji buddyzmu w Polsce“. *Polska 1944/45–1989. Studia i Materiały* XVI: 203–225.
- Trinkūnas, Jonas. 2003. „Jaunimo etnokultūrinio sąjūdžio idėjos XX a. 7–8 dešimtmetyje“. Iš *Lietuvos Sociologijos istorijos. 4 knyga*, sudarė Anelė Vosyliūtė, 136–149. Vilnius: Socialinių tyrimų institutas.
- Trinkūnas, Jonas. 2009a. „Iš dienoraščių puslapių“. *Romuva* 5: 2–5.
- Trinkūnas, Jonas. 2009b. *Lietuvių senosios religijos kelias*. Vilnius: Asveja.
- Trinkūnas, Jonas. 2013. „Vydūnas ir Romuva“. In *Skaisčiu tikėjimu, galingu veikimu: Vydūno draugijai – 25*, sudarė Vacys Bagdonavičius ir Rima Palijanskaitė, 155–156. Vilnius: Vydūno draugija.
- Truska, Liudas. 2006. „Lietuvos persitvarkymo Sąjūdžio ištakos“. In *1990 metų sausio 13-oji Lietuvoje naujausių mokslinių tyrimų kontekste*, sudarė Liudas Truska ir Aivas Ragauskas, 11–34. Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla.
- Vaiseta, Tomas. 2014. *Nuobodulio visuomenė: kasdienybė ir ideologija vėlyvuosiu sovietmečiu (1964–1984)*. Vilnius: Lietuvos katalikų Mokslo akademija ir Naujasis Židinys-Aidai.
- Vanagas, Rimantas. 1998. *Ex oriente lux: Lietuvos rerichiečiai*. Vilnius: Lietuvos Rericho draugija.
- von Zitzewitz, Josephine. 2021. *The Culture of Samizdat: Literature and Underground Networks in the Late Soviet Union*. London: Bloomsbury Academic.
- Wallis, Robert. J. 2003. *Shamans / Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archeologies and contemporary Pagans*. London and New York: Routledge.
- Wanles, Claire. 2021. *Individualized religion: Practitioners and their Communities*. London: Bloomsbury Academic.
- Weislik, Piotr. 2021. *Dissident Legacies of Samizdat Social Media Activism: Unlicensed Print Culture in Poland 1976–1990*. London and New York: Routledge.
- Wellman, Barry. 2001. „Physical Place and Cyberplace: The Rise of Networked Individualism“. *International Journal of Urban and Regional Research* 25(2): 227–252.
- Zabiela, Gintautas. 1998. „Application of Alternative Methods in Lithuanian Field Archaeology (up to 1996)“. *Archaeologia Baltica* 3: 143–158.
- Zeller, Benjamin E. 2016. „Science“. In *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, edited by George D. Chryssides and Benjamin E. Zeller, 279–283. London: Bloomsbury Academic.
- Znamenski, Andrei. 2011. *Red Shambala: Magic, Prophecy, and Geopolitics in the Heart of Asia*. Wheaton and Chennai: Theosophical Publishing House.

- Žarskus, Aleksandras. 1989. *Baltiškoji-lietuviškoji tema Vydūno kūryboje*. Kaunas: savilaida.
- Žarskus, Aleksandras. 1990. *Senoji baltų religija ir krikščionybė*. Kaunas: savilaida.
- Алекнайте, Эгле. 2015. „Формы неошаманизма в Литве, их контекст и связи“. *Colloquium heptaplomeres* 2: 94–101.
- Гармаев, Дмитрий. 2005. *Философские основы необуддизма Б.Д. Дандарона. Диссертация*. Москва: Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации.
- Данилин, Александр. 2001. *LSD: галлюциногены, психоделия и феномен зависимости*. Москва: Центрполиграф.
- Лебедко, Владислав. 2002. *Хроники Российской Саньясы*. Том 3. Москва: ЭКСМО.
- Любарский, Руслан. 2020. *Концепции К.Кастанеды в русской рок-поэзии и постмодернистских романах В. Пелевина и М. Фрая конца XX – начала XXI веков*. Брянск.
- Макаров, Алексей. 2012. „Преследования преподавателей йоги в Советском Союзе“. *Acta samizdatica = Записки о самиздате: альманах*, составители Елена Николаевна Струкова, Борис Исаевич Беленкин, 46–54. Москва: ГПИБ России, Международный Мемориал, „Звенья“.
- Мартыненко, Александр. 2010. „История распространения религиозной общины бахай в России (Имперский, Советский, Постсоветский периоды)“. *Известия Самарского научного центра Российской академии наук* 12(6): 292–298.
- Никишин, Владимир. 2016. „Выставки произведений Н. К. и С. Н. Рерихов в СССР. Феномен возвращения на Родину“. *Восход* 10(270). <https://rossasia.sibro.ru/voshod/article/50045>.
- Терентьев, Андрей. 2014. *Буддизм в России – царской и советской*. Санкт-Петербург: издание А. Терентьева.
- Толстых, Денис. 2014. *Альгирдас Кугявичус – простой ученик Будды и нулевая гуру-йога переводчика*. <http://savetibet.ru/2014/12/09/algirdas-kugevicius.html>.

ASMENVARDŽIŲ RODYKLĖ

A

Adomaitis, Kęstutis 39, 48, 129
Alblamowicz-Borri, Malgorzata 46, 151
Aleknaitė, Eglė (Алекнайте, Эгле) 9, 73, 76,
79, 97, 151, 152, 164
Ališauskienė, Milda 9, 26, 27, 28, 30, 31, 106,
126, 129, 131, 151, 159
Ambrazevičius, Rytis 112, 130
Ambraziejienė, Rasa 115, 151
Ammerman, Nancy T. 16, 151, 152
Anderson, Benedict 152
Andrews, James T. 29, 152
Andrijauskas, Antanas 37, 44, 123, 129, 152
Antic, Oxana 61, 152
Apanavičius, Romualdas 76, 152
Arlauskas, Petras 37, 40, 41, 46, 47, 134
Arnold, Edwin 110

B

Bagdonavičius, Vacys 71, 87, 119, 128, 129,
152, 156, 163
Baha'ullah 100
Balčiūnienė, Nijolė 76
Beckford, James A. 17, 152
Beliakova, Nadezda 9, 158
Bělka, Luboš 35, 36, 152
Bendix, Regina 74, 152
Beresnevičius, Gintaras 79, 152
Berzin, Aleksandr 47
Blackshow, Tony 24
Blavatskaja, Jelena 41, 68, 115

Bloch, Jon P. 22, 152
Borup, Jørn 42, 153
Bowman, Marion 19, 162
Brazauskas, Arūnas 92, 153
Breslavc, Aleksandr 45
Brežnev, Leonid 8, 31, 124
Bruce, Steve 8, 16, 19, 153
Buck, Christopher 100, 102, 153
Butkus, Donatas 36, 37, 44, 46, 47, 87

C

Campagnola, Robert 50, 59, 64
Campbell, Colin 20, 153
Campbell, Heidi 9, 10, 13, 20, 22, 24, 25, 117,
119, 137, 140, 145, 146, 153
Castaneda, Carlos 96, 97, 98, 100, 107, 126,
128, 148
Castells, Manuel 25, 30, 153
Chernyshova, Natalya 31, 153
Chrissides, George D. 20, 153, 163
Chruščiov, Nikita 31, 68
Cybenov, Žimba-Žombo 36
Cybikov, Gombo 36, 37
Cybikov, Munko 36
Cohen, Anthony 9, 10, 13, 22, 23, 24, 117, 119,
137, 140, 145, 146, 153
Corrywright, Dominic 8, 20, 153
Costache, Irina 95, 153
Czarnecki, Piotr 39, 46, 153
Čiubrinskas, Vytis 74, 76, 78, 154

D

Dandaron, Bidia 34, 35, 36, 37, 45, 46, 152
 Danielius, Antanas 37, 41, 43, 44, 46, 47, 87, 128, 134
 Danilin, Aleksandr (Данилин, Александр) 98, 164
 Dapkus, Mindaugas 38, 39, 127, 134
 Daugirdas, Tomas 89, 154
 Dauknys, Algirdas 88
 Davie, Grace 17, 154
 Davoliūtė, Violeta 30, 154
 Dawson, Lorne L. 16, 154
 Delanty, Gerard 7, 15, 24, 25, 154
 Delis, Renatas 73, 154
 Diani, Mario 133, 154
 Dirsė, Greta 68, 154
 Do Am Sunim 39, 46, 154
 Dobrovolskis, Algirdas Mykolas (Tėvas Stanislovas) 37, 41, 43, 67, 108, 109, 110, 111, 126, 138, 156, 163
 Dostojevskij, Fiodor 107
 Dundulienė, Pranė 100
 Dundzila, Vilius R. 9, 73, 162
 Durkheim, Émile 15, 16

E

Eckhartas, Meistras 113
 Eichelberger, Wojciech 38
 Erdynejev, Ž. Ž. 36
 Evans-Wentz, Walter Yeeling 42
 Everton, Sean F. 133, 154

F

Fader, Larry A. 42, 154
 Filatov, Sergei 46, 154

G

Galdikaitė, Ona 113, 114
 Garmajev, Dmitrij (Гармаев, Дмитрий) 35, 164
 Gatabon, Sirenžap 36
 Geda, Sigitas 129
 Gedvilas, Adolfas 14, 80, 81, 147
 Genzelis, Bronius 129
 Gerasimova, Diana 71, 154
 Gerlach, Luther P. 16, 154
 Ghanananda, Swami 41
 Gibavičius, Vilius 93, 154
 Gikys, Jonas 81, 83, 92, 93, 94, 119, 148, 155
 Gilhus, Ingvild S. 19, 155, 162
 Girčys, Eduardas 55, 95, 129
 Girnius, Juozas 41
 Glodenis, Donatas 108, 155
 Goodrick-Clarke, Nicholas 68, 92, 155
 Gorbačio, Michail 69
 Griffiths, Paul J. 123, 155
 Grigas, Romualdas 69, 96, 97, 129, 155
 Gudelis, Antanas 128
 Guest, Martin 17, 18, 155
 Gurdžijev, Georgij 55, 96

H

Hall, Dorota 106, 155
 Hanegraaff, Wouter 92, 155
 Hanneman, Robert A. 138, 155
 Hassal, Graham 101, 155
 Heelas, Paul 19, 25, 155
 Hervieu-Léger, Danièle 8, 155
 Hesse, Hermann 48
 Hine, Virginia H. 16, 154
 Honey, Larisa 32, 94, 95, 155
 Hunt, Stephen J. 8, 106, 156

I

Ivanauskaitė, Jurga 107, 108, 110, 156

J

Jačėnienė, Nijolė 76, 156
 Jang, Eun-hwa 39, 156
 Jankauskas-Jerry, Geraldas 98
 Jaseliūnas, Egidijus 124, 156
 Jonas, Artūras 110
 Juozaitis, Arvydas 109, 111, 156
 Juras, Tadas 9, 27, 50, 59, 61, 160

K

Kadžytė, Gražina 80, 156
 Kajėnas, Gediminas 37, 43, 44, 45, 47, 109,
 110, 125, 156
 Kalanta, Romas 48
 Kalinauskas, Igoris (Nikolajėvas-Kalinaus-
 kas, Igoris; Nikolajėvas, Igoris) 96,
 97, 98, 119
 Kaltenis, Vytautas 71, 156
 Kapaló, James A. 27, 156, 160
 Kapleu, Philip 38
 Kapusta, Jan 21, 156
 Katinas, Linas 37, 39, 40, 42, 43, 161
 Kaunas, Domas 124, 156
 Kauneckas, Jonas 88
 Kavaliauskaitė, Jūratė 32, 156
 Kazlauskas, Vytautas 66, 129
 Kchjence, Džamjan 45
 Kelly, Catriona 78, 157
 Kellner, Joseph 28, 49, 156
 Kernbach, Serge 92, 157
 Kharkhordin, Oleg 31, 33, 157
 Kiauka, Tomas 70, 71, 112, 157
 Kierkegaard, Søren 113
 Kippenberg, Hans, G. 7, 16, 18, 157
 Klumbys, Valdemaras 32, 157
 Klumbytė, Neringa 8, 30, 156, 157, 159
 Kočiarov, Aleksandr 36
 Kołodziejska, Marta 16, 157
 Konė, Alioune 39, 157

Kostičová, Marie 21, 156
 Kotovskij, Grigorij 49
 Krėslinš, Uldis 68, 157
 Krėvė, Vincas 86
 Krüger, Oliver 15, 17, 18, 161
 Kruopis, Saulius 109, 111
 Kugevičius, Algirdas 36, 37, 41, 42, 43, 44,
 45, 46, 47, 109, 110, 156, 162
 Kukulskytė, Rytė 79, 130, 161
 Kulevičius, Salvijus 78, 157
 Kuzmickaitė, Daiva K. 27, 162

L

Laudere, Marika 9, 27, 35, 36, 37, 39, 157
 Lebedko, Vladislav (Лебедко, Владислав)
 96, 98, 164
 LeBlanc, Ronald D. 95, 157
 Leonavičius, Vylius 30, 33, 157, 158
 Lewis, James 20, 153, 158, 160
 Lindquist, Galina 94, 158
 Liubarskij, Ruslan (Любарский, Руслан)
 98, 164
 Luckman, Thomas 17, 158
 Luehrmann, Sonja 29, 95, 158
 Lunskaia, Odeta 100, 158

M

Mačianskaitė, Loreta 29, 107, 158
 Maffesoli, Michel 15, 158
 Maksimov, Vasilij 98
 Mäll, Linnart 35
 Marin, Alexandra 133, 158
 Martin, Barbara 9, 158
 Matulis, Rimantas 77, 108
 Mažeikis, Gintautas 98, 158
 McBrien, Julie 27, 29, 158
 McCannon, John 68, 69, 159
 Melucci, Alberto 15

Menzel, Birgit 26, 27, 35, 96, 98, 123, 125,
131, 159

Mikailionis, Vaclovas 93, 154

Mikelaitis, Gediminas 107, 108, 159

N

Naumescu, Vlad 27, 29, 158

Neimantas, Romualdas 129

Nydahl, Ole 46

O

Osterrieder, Markus 68, 159

Overing, Joanna 22, 161

P

Panchenko, Alexander 31, 159

Paretskaya, Anna 31, 159

Parfionovič, Jurij 35

Patackas, Algirdas 111, 112, 114, 115, 124,
128, 159, 161, 162

Pažėraitė, Aušra 49, 100, 101, 102, 159

Pelkmans, Mathijs 28, 29, 31, 159, 160

Piatigorskij, Aleksandr 35, 37

Pickel, Gert 17, 160

Piniajev, Anatolij 49, 61

Pollack, Detlef 17, 160

Possamai, Adam 19, 20, 25, 160

Povedák, Kinga 27, 156, 160

Prabhupada, Shrila Bhaktivedanta Swami
49

Pranskevičiūtė, Rasa (Pranskevičiūtė-Amo-
son, Rasa) 9, 27, 28, 50, 59, 61, 73, 160

Pravatorau, Dzmitry 132, 160

Pubanc, Aleksandr 36, 37

Putinaitė, Nerija 28, 29, 78, 160

R

Ragevičienė, Aldona 75

Ramakrishna 41, 113

Ramanauskaitė, Egidija 73, 129, 160

Ramet, Sabrina P. 27, 152, 161

Ramonaitė, Ainė 12, 32, 79, 130, 156, 161

Rapport, Nigel 22, 161

Razauskas, Dainius 114, 161

Rommel, Atko 29, 78, 161

Rerich, Jelena 68, 69, 70, 71, 119, 123, 135, 141

Rerich, Jurij 68

Rerich, Nikolaj 68, 69, 70, 71, 119, 123, 135,
141, 154

Rice, Tim 107

Riddle, Mark 138, 155

Rinpočė, Bakula 36, 45

Rolland, Romain 113

Ronald, Emily K. 123, 161

Roof, Wade C. 17, 161

Rosenberg, Otton 43

Rota, Andrea 15, 17, 18, 161

Rudling, Odeta 29, 161

Rutkūnas, Valdas 79

S

Sadūnaitė, Nijolė 108

Sahn, Seung 38, 39, 156

Sai Baba 13, 105

Salamon, Karen 25, 161

Sharafutdinova, Gulnaz 8, 30, 156, 157, 159

Shivananda (Šivananda) 50, 55

Sillfors, Mikko 29, 78, 161

Sirotna, Svetlana 78, 157

Skaigirytė-Maksėlienė, Simona 37, 41, 42,
43, 45, 161

Smirnov, Boris 35

Smith, Helen 101, 102, 103, 135, 161, 162

Smith, Peter 100, 162

Smith, Stephen 29, 152, 162

Smolkin, Victoria 27, 29, 78, 107, 162

Songaila, Gintaras 112, 162

Stalinas, Josif 31, 69

Staškevičius, Ignas 37, 41, 43, 45, 46, 162
 Strašunskis, Dovydas 12, 145, 151
 Streikus, Arūnas 11, 27, 29, 78, 113, 124, 162
 Strmiska, Michael F. 9, 73, 162
 Stulginskis, Steponas 69, 70, 126, 130
 Subačius, Paulius 108, 112, 162
 Sutcliffe, Steven 19, 155, 162
 Suzuki, Daisetsu T. 42, 48, 107, 128, 154
 Svidinskas, Algirdas 79, 80
 Šalkauskis, Julius 77
 Šaltenis, Rapolas 71
 Ščerbaskij, Fiodor 43
 Šereikienė, Valentina 109, 110, 111, 163
 Šidiškis, Juozas 109, 110
 Šimkūnaitė, Eugenija 76
 Šimkūnas, Vidmantas 27, 162
 Šliogeris, Arvydas 48
 Šmerauskaitė, Dalė 108, 155

T

Tamaš, Anželika 14, 84, 85, 86, 147, 163
 Tamkevičius, Sigitas 114
 Tarkovskij, Andrej 107
 Tensons, Modris 48, 129
 Terentjev, Andrej (Терентьев, Андрей) 34, 36, 46, 47, 164
 Teresė Avilietė, Šv. 113
 Tiunejev, Vadim 63
 Tolstych, Denis (Толстых, Денис) 37, 41, 43, 44, 45, 46, 164
 Tönnies, Ferdinand 15
 Tracz, Bogusław 46, 163
 Trinkūnas, Jonas 14, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 121, 128, 135, 138, 147, 148, 163
 Trinkūnienė, Inija 89, 90
 Truska, Liudas 129, 163

V

Vaiseta, Tomas 8, 124, 163
 Vaištarienė, Ksavera 95, 129
 Vaitiekūnas, Bronius 69, 70, 130
 Vanagas, Rimantas 27, 68, 70, 163
 Vasiliauskas, Kazimieras 108
 Vėlius, Norbertas 100, 152
 Veselnickaja, Ieva 98
 Vydūnas (Vilhelmas Storosta) 38, 54, 64, 69, 70, 71, 87, 111, 119, 120, 123, 128, 135, 141, 147, 152, 154, 156, 157, 163, 164
 Volkova, Oktiabrina 35
 Von Zitzewitz, Josephine 32, 124, 163

W

Wallis, Robert J. 98, 163
 Wanless, Clair 20, 21
 Watts, Alan 42, 48, 107
 Webber, Andrew L. 107
 Weber, Max 15
 Weislik, Piotr 32, 163
 Wellman, Barry 25, 133, 158, 163

Y

York, Michael 20, 25, 156
 Yurchak, Andrei 30, 32, 156

Z

Zabiela, Gintautas 92, 163
 Zeller, Benjamin E. 92, 163
 Znamenski, Andrei 68, 163
 Žalsaraev, Darmadodi 36
 Žarskus, Aleksandras 111, 112, 113, 114, 115, 124, 128, 159, 161, 164

Eglė Aleknaitė-Škarubskė, Aušra Pažėraitė
Alternatyvus religingumas sovietinėje Lietuvoje: bendruomeniškumo formų kaita
Monografija

Redaktorė Aukšė Matiukė
Maketuotoja Laura Petrauskienė
Viršelio dizaineris Darius Jelenskis

2022 11 15. Tiražas 100 egz. Užsakymo Nr. K22-057

Išleido
Vytauto Didžiojo universitetas
K. Donelaičio g. 58, LT-44248 Kaunas
www.vdu.lt | leidyba@vdu.lt

Spausdino
UAB „Vitae Litera“
Savanorių pr. 137, LT-44146 Kaunas
www.tuka.lt | info@tuka.lt